

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Ipséité narrative et identité morale
dans la philosophie de Paul Ricœur

par

Jean-François Gignac

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

En vue de l'obtention du grade de

Maître ès arts (M.A.)

janvier 2009

© Jean-François Gignac, 2009



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Ipséité narrative et identité morale
dans la philosophie de Paul Ricœur

présenté par :

Jean-François Gignac

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

[information retirée / information withdrawn]

président-rapporteur

[information retirée / information withdrawn]

directeur

[information retirée / information withdrawn]

membre du jury

.....
représentant du doyen

Résumé

Dans ce mémoire de maîtrise, qui a pour sujet l'ipséité narrative et l'identité morale dans la philosophie de Paul Ricœur, je m'interroge sur la manière dont le récit littéraire peut tenir lieu d'heuristique dans le cadre d'une réflexion portant sur la formation de l'identité morale. La réponse à cette question suppose de rendre compte de la fonction pratique que Ricœur accorde à l'imaginaire narratif dans la mise en situation des problèmes relatifs à la formation ainsi qu'à l'application du jugement moral. Depuis la problématique des rapports entre les récits d'histoire et de fiction sur le plan de la reconfiguration du temps narratif, jusqu'au traitement subséquent des problèmes relatifs à l'identité personnelle, ce qu'il s'agira ici de comprendre c'est en quel sens une approche narrative de l'ipséité permet de fournir un modèle « original » d'interprétation des conflits d'ordre moral, des conflits de devoir ainsi que des blessures morales effectives, qui sont sous-jacents à la formation de l'autonomie morale des personnes et des communautés.

Mots clés: philosophie, herméneutique, littérature, identité, ipséité, narrativité, morale.

Summary

This master's thesis, whose main topic is narrative self and moral identity in Paul Ricœur's philosophy, addresses the heuristic function that Ricœur confers to literary works in the constitution of a moral identity. To do so, I examine the practical function that Ricœur attributes to narrative imagination in circumscribing philosophical problems related to the formation and application of moral judgments in "concrete" situations. I start with the problematic relationship, regarding narrative forms of temporality, between historical and fictional narratives and follow with the difficulties regarding the question of personal identity. Discussed is the way in which a literary approach of the self may serve as a practical model for the interpretation of moral conflicts, conflicts of duties and resulting moral wounds, all of which are inevitable in the formative process of individual moral autonomy and of community.

Key words: philosophy, hermeneutics, literature, identity, self, narrative, moral.

Présentation

Il est « long » le parcours qui mène à la *reconnaissance de soi* dans l'œuvre du philosophe français Paul Ricœur¹. Résolument ancré dans la tradition française de la *philosophie réflexive*, l'œuvre de Paul Ricœur s'inscrit dans le sillage d'une *phénoménologie-herméneutique* qui se présente d'emblée sous le « signe du détour » par les voies « indirectes » de l'interprétation des signes, des symboles et des œuvres – notamment des *récits* –, qui sont constitutifs, selon lui, de la formation de l'identité, mieux de l'*ipséité* morale des personnes. Aussi, dans ce mémoire de maîtrise qui a pour thèmes l'*ipséité* narrative et l'identité morale dans la philosophie de Paul Ricœur, je m'interroge à savoir en quel sens *le récit*, et de manière plus spécifique la *fiction littéraire*, peut tenir lieu d'*heuristique* dans le cadre d'une réflexion portant sur la formation de l'*identité morale*. La réponse à cette question qui suppose de rendre compte de la *fonction pratique* que Ricœur accorde à la *fiction*, voire à l'*imagination narrative* dans la « mise en situation » des problèmes relatifs à la *formation* ainsi qu'à l'*application* du jugement moral, requiert à l'évidence un nombre considérable de thèses et de présupposés que je tacherai de clarifier et de préciser tout au long de ce parcours.

¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004.

Souvent perçu comme un auteur « difficile » en raison de « l'érudition singulière² » qui caractérise un style de pensée qui se veut *dialogique*, voire dialectique, je me suis donné pour objectif d'éclaircir le propos de Ricœur à l'égard du rapport problématique qu'entretiennent la narrativité et l'autonomie morale dans son œuvre tout en évitant, dans la mesure du possible, d'avoir recours aux références externes qui viennent parfois masquer l'originalité de ses thèses³. Aurai-je réussi à m'affranchir de cette tâche qui, malgré son caractère circonscrit, relève à bien des égards du défi ? Au lecteur d'en juger. Cependant, quoi qu'il en soit des difficultés et des exigences de rigueur que requiert la lecture de certains textes philosophiques, dont Ricœur n'a certainement pas le seul et unique privilège, je persiste à croire qu'il serait malheureux de reculer devant une des œuvres clés du répertoire en raison d'une complexité qui n'est souvent qu'apparente, sinon requise par la nature des problèmes dont il est question. Le caractère « séduisant » de la simplicité en philosophie cache souvent, à mon sens, des difficultés non moins redoutables. Dans un cas comme dans l'autre, il faut donc parfois se résoudre à devoir « expliquer plus pour comprendre mieux⁴ ». J'ose espérer que ce mémoire aura su, pour le moins, demeurer fidèle à cette maxime empreinte de sagesse.

² Muriel Gilbert, *L'identité narrative*, Genève, Labor et Fides, 2001, p.20.

³ Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p.77.

⁴ Paul Ricœur, « De l'interprétation, » in *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.25.

Remerciements

Mes remerciements vont, tout d'abord, au professeur Christian Nadeau qui a assuré la direction de ce mémoire. Sa grande disponibilité, ses précieux conseils ainsi que son sens critique indéniable, sans compter son indéfectible amitié, auront contribué à la réalisation de ce travail de plus d'une façon. Je ne puis également passer sous silence la contribution majeure de M. Jean Roy qui m'a accompagné tout au long de la première phase de mes travaux. Sa connaissance de l'œuvre de Ricœur, sa générosité ainsi que la confiance qu'il a su m'accorder, furent grandement appréciées. De plus, je me dois de remercier mes amis les plus proches, Russ Manitt et Dominique Lepage, qui ont eu la patience et la gentillesse de me suivre, de discuter et de me lire, pendant toutes les étapes de mes recherches. Une mention spéciale va à Maria Hotes qui a assuré la traduction de certains articles en langues étrangères et qui a contribué de manière considérable à la correction des épreuves ainsi qu'à la mise en page de ce travail. Enfin, mes remerciements vont à ma famille, à mes parents à qui je dédie ce mémoire ainsi qu'à mon frère et à ma sœur pour leur support moral.

Table des matières

Résumé	i
Summary	ii
Présentation	iii
Remerciements	v
Table des matières	vi
Introduction	1
La Crise du Cogito	13
1.1 <i>Le Cogito cartésien</i>	26
1.2 <i>Le « malin génie » nietzschéen</i>	30
1.3 <i>L'anti-cogito heideggérien</i>	34
L'Identité narrative	43
2.1 <i>Une approche analytique du soi</i>	47
2.2 <i>Les apories de l'identité personnelle</i>	53
2.3 <i>L'épochè narrative et les variations imaginatives sur le soi</i>	71
L'Ipséité morale	82
3.1 <i>Une extension du champ d'enquête propre à l'agir humain</i>	85
3.2 <i>Apprendre à lire, entre décrire et prescrire</i>	103
3.3 <i>Par-delà l'éthique et la morale : la sagesse pratique des modernes</i>	118
Conclusion	121
Bibliographie	129

Introduction

Le concept d'*identité narrative* tel qu'il apparaît dans l'œuvre tardive de Paul Ricœur demeure assurément la *clé de voûte* de son éthique¹. Introduite dans le dernier tome de la trilogie *Temps et récit*², la notion renvoie initialement à la problématique du *statut référentiel* des modes de figurations de la temporalité qui s'entrecroisent chez Ricœur dans l'horizon d'un tiers temps : *le temps humain*, qu'il annonce en tête de son troisième tome sous le titre du *temps raconté*. Par ce sous-titre, qui résume à lui seul le projet philosophique de *Temps et Récit*, le philosophe cherche à comprendre comment peut être articulé ou, mieux, reconfiguré « l'entrecroisement des visées ontologiques respectives³ » des récits d'histoire et de fiction. C'est par une « fécondation mutuelle » de ces deux grandes figures du discours, par où le temps vient au langage, que naît ce qu'il convient d'appeler l'*identité narrative* d'une personne ou d'une communauté⁴.

Cette première formulation dénote d'emblée les dimensions pratique et poétique (*praxis* et *poïesis*) qui sont constitutives chez Ricœur de la formation de l'identité morale des personnes et des communautés. C'est d'ailleurs en ce sens qu'il affirme, à la suite de Hannah Arendt, que par-delà ou en deçà de l'attribution d'un statut nominal à un individu la réponse à la question : « *qui a fait l'action? qui en est l'agent? l'auteur? [...]*, ne peut

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

² Paul Ricœur, *Temps et Récit, Le Temps raconté*, vol. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

³ *Ibid.*, p.441.

⁴ *Ibid.*, p.442.

être que narrative⁵.» Pour Ricœur, comme pour Arendt, seule « l'unité narrative d'une vie » permettrait de fournir le « substrat » nécessaire pour penser la *permanence dans le temps* que requiert l'assignation d'un nom propre à une personne. Sans l'apport des *médiations narratives* qu'offrent les récits, nous dit Ricœur, la question de l'identité personnelle serait tout simplement vouée à l'échec⁶. C'est donc afin d'approfondir la problématique de l'identité personnelle, laissée en suspens en conclusion de *Temps et Récit*, qu'il entreprend dès la fin des années quatre-vingt de « remettre en chantier » le concept d'identité narrative⁷.

Une première série de conférences prononcées lors des *Gifford Lectures* de 1989 reprennent le thème de l'identité narrative, qui s'inscrit alors au sein d'une « herméneutique du je suis » qui prépare en amont « l'herméneutique du soi » qui fait l'objet des dix études qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre*⁸. Une seconde série de conférences, présentées l'année suivante dans le cadre des séminaires de Munich et de Rome, allaient pourvoir à la portion éthique de l'ouvrage⁹. Or le concept d'identité narrative, tel qu'il se présente dans *Soi-même comme un autre*, se situe précisément à la jonction d'une approche *descriptive* et d'une approche *prescriptive* de l'identité. Il devient ainsi le lieu d'une *synthèse* possible des dimensions narrative et normative de l'identité.

Ce premier aperçu des rapports entre le temps, les récits d'histoire et de fiction, l'identité personnelle, l'identité narrative et l'identité morale, en appelle aussitôt un

⁵ *Ibid.*, p.442, note 1.

⁶ *Ibid.*, p.443.

⁷ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, note 1. p.138 ; Paul Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995, p.76-77.

⁸ Paul Ricœur, « Herméneutique du 'je suis' », in *Gifford lectures*, Étude 8, Ohio University Library, Manuscript Collection No.118, Box 2, Folder 47. 1989.

⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.9; Paul Ricœur, *Gifford Lectures, révisions*, Étude 8, Ohio University Library, Manuscript Collection No.118, Box 2, Folder 48.1986-87.

second : la question de *l'altérité*. Comme son titre l'indique *Soi-même comme un autre* dénote un souci de la part du philosophe d'accentuer le caractère *indirect* de la constitution du soi. Ricœur insiste à maintes reprises sur le fait que « dire *soi* n'est pas dire *je*¹⁰. » En insistant sur l'usage du pronom réfléchi, il vise en première instance à marquer le primat de la réflexion sur la position immédiate du sujet. Cette première avancée, qui fera l'objet de mon premier chapitre, constitue l'arrière-plan spéculatif et polémique qui sous-tend la problématique de la reconnaissance de soi.

C'est sur le socle du *Cogito* cartésien que Ricœur repère d'abord le signe d'une « crise » du sujet moderne qu'il thématise dans *Soi-même comme un autre* par une opposition en règle des philosophies de Descartes et de Nietzsche. En réponse à cette première polarité, qui radicalise l'opposition entre une conception formelle ou substantielle de l'identité et une position sceptique, il formule une deuxième intention philosophique qui vise à faire apparaître comment l'apport d'une distinction entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* permettrait de dépasser les termes du débat sur lesquels repose la fameuse « querelle du *Cogito*. » C'est ici que l'identité narrative intervient, dans mon second chapitre, afin de montrer comment l'entrecroisement dialectique de ces deux dimensions du soi peut être envisagé.

Enfin la troisième intention philosophique qui balise ce parcours de la reconnaissance mène aux frontières de l'identité narrative à poser la question du rôle axiologique que tient autrui dans la constitution du soi. Ce troisième terme, qui demeure assurément la « pierre de touche » de l'éthique chez Ricœur, annonce un des enjeux majeurs de sa réflexion, à savoir l'*attestation* de l'ipséité narrative en tant que sujet moral d'imputation, soit la capacité morale d'un agent à pouvoir se tenir responsable de ses

¹⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Ibid.*, p.30.

propres actions face à autrui. C'est donc à la limite des possibilités qu'offre le modèle narratif pour penser la *reconfiguration* de l'identité personnelle dans *l'acte de lecture* que la question de la *responsabilité* se pose. Nous sommes ainsi menés, de proche en proche, au seuil des cas limites que présente la littérature contemporaine, à réfléchir sur le rapport entre *l'ipséité narrative* et *l'identité morale*.

C'est dans la foulée de cette dernière transition, qui mène du texte à l'agir moral en société, que j'ai choisi d'arrêter ma réflexion. À ce titre la question que je pose consiste à savoir en quel sens l'interprétation des récits, et de manière plus spécifique de la fiction littéraire, peut tenir lieu d'*heuristique* dans le cadre d'une réflexion portant sur la formation de l'identité morale ? La réponse à cette question qui, tel que je l'ai déjà indiqué, suppose de rendre compte de la *fonction pratique* que Ricœur accorde à la fiction, voire à *l'imagination narrative* dans la « mise en situation » des problèmes relatifs à la *formation* ainsi qu'à *l'application* du jugement moral, recoupe un ensemble de thèses et de présupposés. Depuis la problématique des rapports entre les récits d'histoire et de fiction sur le plan de la reconfiguration du temps narratif, jusqu'au traitement subséquent des problèmes relatifs à l'identité personnelle, ce qu'il s'agira ici de comprendre c'est en quel sens une approche narrative de *l'ipséité* permet de fournir un modèle « original » d'interprétation des *conflits d'ordre moral*, des *conflits de devoir* ainsi que des *blessures morales* effectives, qui sont sous-jacents à la formation de l'autonomie morale des personnes et des communautés.

Mon hypothèse de lecture vise à montrer que ce sont les *variations imaginatives* sur le soi que permet d'opérer la fiction littéraire, en fonction de la « mise en intrigue » des personnages de fiction, qui font figures de *propédeutique* à l'éthique chez Ricœur. Le

caractère exemplaire qu'il accorde à la fiction littéraire tiendrait ainsi au fait qu'elle exerce dans son œuvre une fonction *praxique* analogue à l'*epochè* qu'on retrouve dans la phénoménologie husserlienne¹¹. La *mise entre parenthèses* des références de « premier rang » qui caractérise la littérature de fiction, au même titre que la réduction qu'opère le phénoménologue, pourrait ainsi servir de « laboratoire de pensée » afin d'expérimenter à « vide, » pour ainsi dire, sur l'ensemble des variations imaginatives que permet d'envisager la littérature poético-romanesque.

Tout semble, en effet, se passer comme si la configuration des *schèmes d'actions* qui « caractérisent » au sens fort du terme l'identité narrative des personnages de fiction devenait chez Ricœur la topique privilégiée d'une herméneutique réflexive qui cherche à dévoiler le mode d'*intentionnalité* spécifique qui relève de l'*imagination poétique* dans la formation de l'*ipséité* morale. Or, la déconstruction des paradigmes de l'identité poétique, notamment les notions d'intrigue et d'imitation (*muthos* et *mimèsis*) qui caractérise le roman moderne, ne vient-elle pas d'emblée mettre en péril une telle approche de l'*ipséité*? L'histoire du roman moderne ne témoigne-t-elle pas à elle seule, comme l'enseignait déjà Walter Benjamin, de la fin du récit traditionnel, de la mort du *conte vivant*, de la perte de l'*aura* de ces *pratiques* ancestrales qui étaient jadis considérées comme étant porteuses de sagesse, à savoir « d'expériences vécues » au sein d'un cadre de valeurs symboliques partagées¹² ?

L'identité narrative, nous dit Ricœur, est autant le titre d'une solution que d'un problème¹³. Une solution, d'abord sur le plan de la méthode, puisque la distinction que

¹¹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, Paris, L'Édition du Seuil, 1986, p.64.

¹² Walter Benjamin, « Le conteur, Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », in *Œuvres III*, Gallimard, Folio essais, 2000.

¹³ Paul Ricœur, *Temps et récit, Le Temps raconté*, vol 3, *Op.cit.*, p.446.

permet d'opérer l'imagination narrative entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* devr ait pouvoir dépasser les apories constitutives du problème de l'identité personnelle. Un problème, par contre, puisque la « crise du *Cogito* » ne se voit pas, pour autant, totalement résorbée dès lors qu'on admet les postulats d'une théorie narrative. Si les « cas limites » que présente la littérature de fiction peuvent servir de modèle afin de faire ressortir le mode d'intentionnalité spécifique à l'*ipséité* sur le plan narratif, en retour la *reconfiguration* effective de « l'unité narrative d'une vie » qui sous-tend l'*ipséité* morale relève d'un *pari* de sens, d'un *pacte de lecture*, d'une *promesse* qui demeure fragile.

La reprise du concept « d'unité narrative de la vie » qu'introduit Ricœur s'avère, en effet, révélatrice d'un chiasme, d'une crise tout aussi redoutable que celle que nous rencontrons d'abord chez Descartes. On peut alors se demander en quoi l'apport que représente l'identité narrative sur le plan conceptuel permet vraiment de résoudre le problème de l'identité personnelle, dès lors que par « choc en retour » elle ne fait que reporter la « crise du *Cogito* » dans le domaine de l'histoire ? Il y a là, à mon sens, un cercle vicieux sur lequel le philosophe doit pouvoir s'expliquer à défaut de quoi il serait permis de conclure que son approche narrative de l'*ipséité* est également vouée à l'échec.

C'est, en effet, une des conclusions qu'il faudrait envisager si ce n'était de la distinction que Ricœur établit entre sa conception *réflexive* de « l'unité narrative d'une vie » et celle qu'on retrouve à l'origine du concept dans la pensée du philosophe Alasdair MacIntyre. Si Ricœur accorde à MacIntyre le mérite d'avoir su montrer en quoi « l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est seule susceptible de donner un point d'appui à la visée de la vie « bonne », clé de voûte de son éthique, comme elle l'est par

ailleurs de la mienne, [...]»¹⁴, l'importance qu'il accorde « par ailleurs » au maintien d'un écart irréductible entre les récits et la vie, notamment lorsqu'il est question des récits de fiction, « échappe » assurément aux thèses de l'auteur d'*After Virtue*¹⁵. Les récits, comme l'a démontré Louis O. Mink, ne sont pas vécus mais racontés¹⁶.

On aura, en effet, l'occasion de constater que la position défendue par Ricœur demeure critique à l'égard d'un certain « réalisme » narratif – que l'on pourrait qualifier de « naïf » – dont souffrent les éthiques de la vertu qui ne tiennent peu ou pas compte de la spécificité du rôle que joue la fiction dans le processus de formation de l'identité morale¹⁷. Le caractère réflexif que Ricoeur accorde à *l'imagination narrative* dans la formation de l'*ipséité* morale ne saurait, en effet, être pensé sans que soit, par ailleurs, reconnu l'apport irréductible des dimensions argumentative et normative de l'identité.

En réponse aux critiques de Jean-Marc Ferry à l'égard des faiblesses inhérentes au concept d'identité narrative, notamment en raison de la pluralité ainsi que de la hiérarchie des registres du discours social qui sont en jeu dans la *reconstruction* des identités à notre époque, force est de rétorquer que la diversité des registres et des modes de discours qui sont impliqués dans le processus de *pré-configuration*, de *configuration* et de *reconfiguration* des dimensions narratives, éthiques et politiques, de l'*ipséité* morale chez Ricœur ne saurait se réduire à la simple expression d'une « morale de l'histoire » on ne

¹⁴Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, p.155.

¹⁵*Ibid.* ; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.188.

¹⁶« *Stories are not lived but told. Life has no beginnings, middles, or ends;* » L. O. Mink, *History and fiction as modes of comprehension*. *New Literary History*, 1, 1970., in Alasdair MacIntyre, *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2002, p.212.

¹⁷ Maurice Lagueux, « Narrativisme et philosophie spéculative de l'histoire, » *Revue de Synthèse* : 4^e S. no 1, janv.-mars 1998, p.63-88.

peut plus caricaturale, sinon carrément naïve¹⁸. Par conséquent, une fois confrontée à la question de l'identité personnelle, il ne suffira pas seulement de montrer en quoi la « visée éthique » qui est constitutive de l'*ipséité narrative* peut s'accorder, de fait comme de droit, avec les principes d'une morale de l'obligation. Mais encore, il faudra s'interroger à savoir si l'*appel aux convictions* qui sous-tend cette approche narrative de l'*ipséité* permet toujours de susciter l'adhésion qu'elle requiert sur le plan des institutions.

Ce parcours de la reconnaissance s'achèvera donc, au terme d'une réflexion sur les limites de l'agir moral en société, avec la question de la *reconnaissance mutuelle*, à savoir avec la problématique d'une *politique de la reconnaissance* qui reste à faire, à mon avis, si l'on cherche à comprendre *la lutte pour la reconnaissance* qui est inscrite au cœur du *projet d'autonomie* que poursuit Ricœur¹⁹. Le processus de formation de l'*ipséité* morale suppose une éthique du vivre ensemble sur le plan des institutions qui n'échappe pas à la logique « paradoxale » du politique²⁰. Les institutions ont aussi leurs histoires.

Toutefois, il n'est pas question de réifier « l'esprit objectif » hégélien, d'hypostasier la figure de l'État ou d'opérer un retour aux philosophies messianiques de l'histoire. Si le cadre normatif des institutions, sur le plan des « structures de base de la société, » est certainement pour Ricœur, comme pour Rawls, une des conditions de possibilité nécessaire au libre exercice de l'autonomie des citoyens, en revanche la « conscience morale » n'est jamais sans recours face aux dérives potentielles des institutions. La conception de l'autonomie que préconise Ricœur n'obligerait donc pas

¹⁸ Jean -Marc Ferry, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction, Les registres du discours et la normativité du monde social », in A. Renaut, *Histoire de la philosophie politique*, 5, *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

¹⁹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Op.cit.*, p. 319-337 ; Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le Juste* 2, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 85-105.

²⁰ Paul Ricœur, « Le Paradoxe politique », in *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955-67.

d'ajouter une philosophie politique à une philosophie morale²¹. Seulement, en tant qu'elle tient compte du passage de la « légalité » à la « moralité », elle ne saurait échapper à la confrontation des conflits effectifs, et souvent tragiques, qui surgissent sur le plan de l'agir moral « en situation ». Il n'existe pas deux libertés, nous dit Ricœur, « une liberté "civile" et une liberté "intérieure" : Il n'y a qu'un libre arbitre²². » La *sagesse pratique* qui fera l'objet de mon dernier chapitre devra donc tenir compte de ces « traits nouveaux de l'*ipséité* correspondant à la pratique politique²³. » Une dernière question s'impose.

Plusieurs ont cru voir dans le traitement narratif de l'*ipséité* qu'on trouve chez le dernier Ricœur comme un retour « inavoué » au projet initial d'une *poétique de la volonté*²⁴. L'hypothèse qui aurait le mérite de faire système en levant le voile sur la question de la « transcendance » interpelle le philosophe mais suscite de sérieuses réserves. Ricœur a toujours refusé l'amalgame entre ses convictions religieuses et ses prises de position philosophiques. C'est une chose dit-il de répondre à un problème, s'en est une autre de répondre à un appel²⁵. L'*agnosticisme méthodologique* qu'il pratique en philosophie témoigne, à cet effet, de l'importance accordée au maintien d'une *mise entre parenthèses* de ses convictions religieuses. J'entends, par conséquent, être à même de démontrer que la poétique du soi que défend Ricœur a une fonction argumentative et une

²¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.291.

²² Paul Ricœur, *Philosophie de la Volonté I, le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier 1950-85, p.120.

²³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.291.

²⁴ Domenico Jervolino, « La Poétique retrouvée de Paul Ricœur » in J. Barash, M. Delbraccio, *La Sagesse pratique, autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Actes du Colloque international, université de Picardie Jules-Verne, Amiens, 5-7 mars 1997, Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'académie d'Amiens, Amiens, 1998, note 3 p.32.

²⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.37.

portée ontologique spécifique qui peut très bien s'accorder, de fait comme de droit, avec les *réquisits* d'une pensée morale qui se voudrait strictement séculière.

Tous les livres sont ouverts à la réflexion du philosophe. Cependant si la pensée philosophique de Paul Ricœur est, à ne pas s'y tromper, « une pensée sans absolu », elle n'est pas pour autant sans « horizons d'attentes ». Il ne saurait donc être question d'évacuer la question de la « transcendance ». Le régime de finitude qui est tenu pour une condition *sine qua non* de cette ascèse réflexive, est aussi un régime de *sens*, un régime de *croyance*, et comme par surcroît d'*espérance*. C'est donc aux « frontières de la philosophie », bien que toujours à l'intérieur des « limites de la simple raison », qu'il faudra resituer les « zones de croisements » entre la foi et la raison. Au paradigme de la *promesse* qui sous-tend l'ipséité narrative pourront ainsi venir s'adjoindre les questions du *pardon* et de l'*espérance*. Toutefois je m'accorde avec Olivier Mongin pour dire que « l'œuvre de Ricœur ne saurait se résumer à une synthèse entre le *logos* et la foi alors qu'elle met en scène une juxtaposition conflictuelle entre la philosophie et la non-philosophie²⁶. »

Depuis ses réflexions sur *La Métaphore vive*, qui préparent en amont l'herméneutique du soi qui fait l'objet de *Soi-même comme un autre*, Ricœur n'a cessé de faire valoir ses objections à l'égard des courants de pensées qui démontrent une propension à confondre les « genres ». Si le récit de la vie ne saurait se confondre avec la vie qui le nourrit de manière inchoative, une poétique du récit – pour peu qu'on lui accorde un *statut analogue* à l'égard de la philosophie morale – ne saurait tenir lieu de raisonnement pratique. La critique particulièrement virulente qu'il porte à l'égard de *La*

²⁶ Olivier Mongin, « Note éditorial, » in Paul Ricœur, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.11.

Mythologie blanche de Jacques Derrida témoigne en ce sens de l'écart très significatif qui sépare cette herméneutique réflexive des courants de pensées dits postmodernes ou post-nietzschéens²⁷. Comme l'a démontré Richard Kearney, à défaut de « [...] conduire à une esthétique de "l'irresponsabilité délibérée," comme on l'a dit de Foucault ou à une "indifférence" indécise, comme on l'a suggéré à propos de Derrida²⁸», la responsabilité morale telle que Ricœur la conçoit ne saurait se réduire aux avatars d'une poétique de la déconstruction.

Et pourtant le lecteur moderne, trop moderne, que Ricœur a en tête n'a rien d'un sujet triomphant. La « crise du *Cogito* » que nous suivons bientôt depuis son contexte d'émergence jusqu'aux « cas » les plus troublants (*puzzling cases*) que donne à penser la littérature de fiction donne plutôt l'impression d'une radicalisation progressive de l'imbroglio narratif dans lequel le soi se découvre d'emblée « empêtré ». Imbroglio qui s'avère tragique à la limite dans la mesure où les phénomènes de l'errance et de l'aliénation qui hantent la lecture de romans modernes comme ceux de Musil, de Joyce ou de Kafka, n'ont souvent d'autres issues que la perte de tout repère identitaire. « Qui suis-je ? », se demande Ulrich. « Rien ou presque rien », répond Musil. L'histoire du roman moderne, nous dit Ricœur, vacille à la limite entre la fiction et l'essai. N'y aurait-il donc point de salut hors du cercle des interprétations ?

C'est parce qu'il y a « crise » que la question de *l'identité morale* se pose chez Ricœur. Est « personne », dit-il : « cette entité pour laquelle la notion de crise est le

²⁷ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de minuit, 1972, pp.247-324.

²⁸ Richard Kearney, « L'imagination narrative entre l'éthique et la poétique, » in J. Greisch, *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, no 16, 1995, p.300-301.

repère essentiel de sa situation²⁹. » Loin par conséquent de minimiser l'importance de ces expériences de pensée, le philosophe y voit plutôt la « mise à nu » d'une question, une « case vide » qui reste ouverte mais que chacun peut et doit se poser à l'égard de soi-même : « Et vous, qui dites vous que je suis ? » La notion de « crise » représenterait donc, en toute hypothèse, la « situation herméneutique » fondamentale de l'*ipséité* en tant qu'elle est soumise au jeu d'une question, au jeu d'un ensemble de variations possibles de l'identité que la littérature de fiction ne peut qu'imaginer et que la philosophie morale ne saurait esquiver. Or le jeu de cette question, cette « passion pour le possible » dont parlait Kierkegaard, ne risque-t-il pas de tourner à vide ?

Dire que le soi n'est « rien, ou *presque* rien, » de répliquer Ricœur, ce n'est pas encore rien dire – comme en témoignent les quelques deux milles pages que Musil aura consacrées à *L'Homme sans qualités*³⁰. Reste encore à dire le *qui* de la question elle-même. Par-delà l'angoisse existentielle qui résulte de ces *expériences limites* de la pensée se profile encore l'insigne possibilité d'une *affirmation* plus originaire, d'une *promesse*, qui atteste de la possibilité toujours renouvelée de pouvoir se dire, d'agir et de se raconter autrement. À la sempiternelle question : « Qui suis-je ? » vient donc se substituer la question : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi ? »³¹ Au « tout est possible » que permet d'opérer l'imagination narrative, Ricœur répond par la voix de l'engagement moral : « Ici je me tiens ! »³².

²⁹ Paul Ricœur, « Meurt le personnalisme, revient la personne » in *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p.199.

³⁰ « Certes, ce néant n'est pas le rien dont il n'y a rien à dire. Cette hypothèse donne au contraire beaucoup à dire, comme en témoigne l'immensité d'une œuvre comme *L'Homme sans qualités*. La phrase : « Je ne suis rien », doit garder sa forme paradoxale : « rien » ne signifierait plus rien, si « rien » n'était en effet attribué à un « je ». » Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.196.

³¹ *Ibid.*, p.198.

³² *Ibid.*

Chapitre 1

La Crise du Cogito

C'est sous le signe d'une « crise » que Paul Ricœur introduit la question de l'identité narrative. La « crise » du sujet moderne, qu'il thématise dans *Soi-même comme un autre* par une opposition en règle des philosophies de Descartes et de Nietzsche, est contemporaine, selon lui, de l'acte « d'auto-fondation » du *Cogito* cartésien. C'est au creux de « l'ambition ultime », qui consiste à fonder l'édifice du savoir sur la base d'un principe d'intelligibilité strictement formel, d'une *substance pensante* désincarnée, anhistorique et impersonnelle, que Ricœur entrevoit déjà chez Descartes la dérive potentielle d'un sujet qui sera tantôt *hypostasié* outre mesure ou tout simplement *rejeté* au rang de fiction mensongère¹. C'est donc sur la ligne d'une polarité qui radicalise l'opposition entre une conception formelle ou substantielle de l'identité et une position sceptique qu'il convient de resituer l'arrière plan spéculatif et polémique qui circonscrit la problématique de l'identité narrative.

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.15.

J'entends présenter, dans un premier temps, les principaux arguments qui sont en jeu dans ce débat. Il s'agira ensuite de comprendre en quel sens *l'herméneutique du soi*, que propose d'introduire Ricœur afin de résoudre les apories constitutives du problème de l'identité personnelle, permet de dépasser, du même coup, les termes du débat sur lesquels repose la fameuse « querelle du *Cogito* ». À ce titre une des difficultés à laquelle le lecteur se verra d'emblée confronté a trait à la complexité inhérente à cette théorie de l'interprétation qui se veut à la fois réflexive, phénoménologique et herméneutique. Aussi, au terme de ce premier chapitre, il s'agira non seulement de clarifier l'arrière-plan spéculatif et polémique qui circonscrit la problématique de l'identité narrative mais de préciser ce faisant les principaux enjeux d'ordre épistémologique, herméneutique et ontologique, qui s'y rattachent et qui demeurent essentiels afin d'apprécier à sa juste valeur la portée de la « crise du sujet » en question.

De manière générale je m'accorde avec Pierre Colin et Jean Grondin pour dire que la spécificité de la théorie de l'interprétation qu'on retrouve dans l'œuvre de Paul Ricœur s'explique en grande partie par sa filiation à la tradition française de la philosophie réflexive². Pour Colin, comme pour Grondin, si : « 1° l'herméneutique de Ricœur est philosophique; 2° elle l'est de par son appartenance à la tradition française de la philosophie réflexive³. » C'est aussi ce que confirme Jean Greisch pour qui la « crise du

² Jean Grondin, *L'Herméneutique*, Paris, P.U.F. Coll. Que sais-je ?, 2006, p. 77.

³ Pierre Colin, « Herméneutique et Philosophie réflexive, » in J. Greisch et R. Kearney, *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Éditions de Cerf, 1991, p.21.

Cogito » apparaît liée chez Ricœur « comme par une espèce de fondu enchaîné à la chaîne entière de la philosophie réflexive⁴. »

Il n'est certes pas question de refaire le parcours entier de la philosophie réflexive française depuis Descartes jusqu'à Ricœur. La tâche que je me suis fixée s'avère, à l'évidence, de beaucoup plus modeste. À défaut de me perdre dans les méandres d'une histoire des idées qui recoupe non seulement l'héritage néo-kantien de la pensée réflexive française depuis Ravaisson, Lachelier et Bergson, jusqu'à Jean Nabert, mais aussi toute la tradition de l'idéalisme allemand depuis Kant jusqu'à Husserl, sans compter le versant anglo-saxon de cette querelle qui tire ses sources des *puzzling cases* (cas troublants) de l'identité issues de Locke et de Hume, je tâcherai plutôt de m'en tenir aux arguments propres à la pensée de Ricœur sans trop m'attarder, autant que faire se peut, aux questions d'érudition qui surabondent dans son œuvre. Car s'il est possible de montrer – comme le veut Ricœur – que le « moment cartésien » de cette crise est suffisant pour attester du fait que « la crise du *cogito* est contemporaine de la position du *cogito*⁵ », il n'est pas dit, par ailleurs, que nous puissions nous en tenir à ce premier constat afin d'établir les conditions de possibilités de sa théorie narrative de l'interprétation.

Il ne va pas de soi, en effet, d'expliquer et de comprendre en quel sens une phénoménologie-herméneutique qui récuse d'emblée le geste d'auto-fondation du *Cogito* cartésien peut néanmoins s'afficher comme étant « à la fois une réalisation et une transformation radicale du programme même de la philosophie réflexive⁶. » Afin d'éclaircir cette dernière question, j'aurai recours à une lecture croisée des manuscrits qui

⁴ Jean Greisch, « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique, Le « moment cartésien » chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur, » in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, no. 73, 1989, pp. 529-548.

⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.15.

⁶ Pierre Colin, « Herméneutique et Philosophie réflexive, » *Ibid.*, p.23.

préparent en amont la « crise du *Cogito* » qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre*. L'analyse des *Gifford Lectures*, que j'ai eu la chance et le privilège de consulter lors d'un séjour de recherche passé à l'Université d'Ohio, permet, selon moi, de compléter l'exposé à caractère didactique qui tient lieu de préface dans *Soi-même comme un autre*. On y découvre, en effet, que c'est à Heidegger, et non seulement à Nietzsche, que Ricœur a recours afin de thématiser la problématique du *Cogito* : « Plutôt que de m'engager dans une histoire du *Cogito*, j'ai préféré [opposer] directement [à] Descartes le couple formé pour la circonstance par Nietzsche et Heidegger⁷. »

Pourquoi cette référence à Heidegger est-elle importante ? Pour deux raisons, nous dit Ricœur. La première à caractère circonstanciel parce que Heidegger est responsable, selon lui, d'avoir « exercé pour plusieurs générations une fonction d'acculturation à l'égard des aspects les plus délibérément antimodernes de Nietzsche⁸. » La seconde – et c'est là l'essentiel du propos – parce qu'en « remplaçant paradoxalement Nietzsche lui-même dans l'orbite cartésienne, Heidegger donne à la révolution cartésienne une dimension insoupçonnée et, du même coup, révèle l'ampleur correspondante de l'ambition adverse de détruire le *Cogito*⁹. » Est-ce à dire que la « querelle du *Cogito* » serait alors redevable d'une double interprétation critique ? En un sens, puisque si l'on suit l'argumentaire de la septième des *Gifford Lectures* jusqu'à la fin, Ricœur y conclut que la rupture avec le *Cogito* cartésien est double : « Au terme de

⁷ Les encadrés ont trait aux annotations ainsi qu'aux corrections autographiées des manuscrits. Paul Ricœur, « Le Cogito brisé, » in *Gifford Lectures, Op.cit.*, p.1.

⁸ Paul Ricœur, « Le Cogito brisé, » in *Gifford Lectures, Ibid.* p.2.

⁹ *Ibid.*

cette conférence, le *Cogito* cartésien nous apparaît deux fois brisé : une première fois par Nietzsche, une deuxième fois par Heidegger critique de Nietzsche¹⁰.»

Toutefois, même si l'*ipséité* narrative se tient, pour des raisons qu'il reste à dire, sur le sol d'une philosophie de *l'être-au-monde*¹¹, le « détour » emprunté par la « voie longue » de l'interprétation critique des récits d'histoire et de fiction, que Ricœur impose à son herméneutique du soi, interdit tout accès *direct* à ce que Husserl appelait, par ailleurs, le *monde de la vie* (*Lebenswelt*). Le philosophe instruit *À l'école de la phénoménologie* sait que « le monde de la vie n'est pas un monde où nous puissions retourner comme Ulysse à Ithaque¹². » Il ne faudrait donc pas confondre, sans plus, l'herméneutique de Ricœur et celle de Heidegger. Si Ricœur accorde paradoxalement à Heidegger le mérite d'avoir su montrer en quoi la critique nietzschéenne de Descartes appartient encore à la même sphère de pensée que celle qui ressort des premières *Méditations métaphysiques*, à savoir la sphère de la métaphysique moderne du sujet. En revanche, il n'est pas question de suivre Heidegger sur le chemin d'une « déconstruction » (*destruktion*) plus radicale encore de la métaphysique occidentale elle-même, dont Descartes n'aurait fait qu'inaugurer sa phase moderne¹³. À défaut de concéder à Heidegger le titre de véritable « fossoyeur de la métaphysique », c'est plutôt du côté de Husserl que Ricœur va chercher à trouver un premier point d'appui : « Plutôt que de me précipiter d'un bond dans l'ontologie fondamentale de Heidegger, je chercherai dans la *Krisis* de Husserl mon premier point d'appui¹⁴. »

¹⁰ *Ibid.* p.37.

¹¹ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, p.91.

¹² Paul Ricœur, « L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl, » *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p.292.

¹³ Paul Ricœur, « Le Cogito brisé, » *Ibid.*

¹⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*

Pourquoi ce recours à la *Krisis* de Husserl est-il important ? D'abord parce que pour Ricœur la phénoménologie demeure « l'indépassable présupposition de l'herméneutique¹⁵ ». Qu'est-ce à dire ? Ce que l'herméneutique a ruiné, selon lui, ce n'est pas la phénoménologie mais plutôt une de ses interprétations, à savoir « son interprétation idéaliste par Husserl lui-même¹⁶ ». Aussi, à l'encontre de Heidegger qui rompt de manière définitive et radicale avec les « débats de méthodes » en empruntant la « voie courte » et *directe* d'une ontologie de la compréhension, Ricœur entend plutôt démontrer que le rejet de l'idéalisme husserlien n'entraîne pas, pour autant, la « ruine » de la phénoménologie¹⁷. À la suite d'Emmanuel Levinas, il maintient que : « le flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde, qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse mais sa force¹⁸ ». Le problème du commencement, tel que Ricœur le conçoit, consisterait donc à faire le pari – difficile s'il en est – qu'il est possible de tenir ensemble sans pour autant les confondre « l'attitude méthodologique » qui préside à la « réduction » phénoménologique husserlienne et « l'appartenance-participative » au monde sur laquelle repose l'herméneutique-phénoménologique issue de Heidegger¹⁹. Entre *Vérité et Méthode*, nous dit Ricœur, il n'y a pas lieu de choisir : « Ma propre réflexion procède d'un refus de cette alternative et d'une tentative pour la dépasser²⁰. »

¹⁵ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique en venant de Husserl, » in *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, p.44.

¹⁶ *Ibid.*, p.43.

¹⁷ Pour une critique plus nuancée voir Françoise Dastur, « De la phénoménologie transcendantale à la phénoménologie herméneutique » in Jean Greisch, *Paul Ricoeur ou Les Métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, note 42, p.451.

¹⁸ « Je confesse avec le Levinas de 1949 que "le flottement entre le dégagement de l'idéalisme transcendantal et l'engagement dans un monde, qu'on reproche à Husserl, n'est pas sa faiblesse mais sa force." » Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, p.93.

¹⁹ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté* 2, Paris, Aubier, 1960-88, p.24.

²⁰ Paul Ricœur, « La fonction herméneutique de la distanciation, » in *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, p.113.

Cette dernière référence au maître livre de Hans-Georg Gadamer, qui s'inscrit à juste titre dans le sillage de l'herméneutique heideggérienne, pourrait certes donner l'impression de conduire à mille lieues de la problématique du *Cogito*²¹. Et pourtant elle reconduit au cœur même de la « grande querelle » qui sous-tend l'identité narrative²². Cette querelle qui remonte aux « débats de méthodes » entourant l'épistémologie des sciences sociales à la fin du XIXe siècle, notamment au problème de *l'explication* et de *la compréhension* en histoire, repose nous dit Ricœur sur une fausse alternative : « ou bien nous pratiquons l'attitude méthodologique, mais nous perdons la densité ontologique de la réalité étudiée, ou bien nous pratiquons l'attitude de vérité, mais alors nous devons renoncer à l'objectivité des sciences humaines²³. »

C'était en effet l'ambition de Wilhelm Dilthey d'élever ce qu'on appelait jadis les *Sciences de l'esprit* (*Geisteswissenschaften*) à un niveau d'objectivité comparable à ce que la philosophie critique de Kant avait contribué à établir dans le domaine des *Sciences de la nature* (*Naturwissenschaften*)²⁴. Sa *Critique de la raison historique*²⁵ visait ainsi à étendre les limites de la connaissance, telles qu'établies par la *Critique de la raison pure*, aux domaines de l'histoire et de la psychologie morale. Or, malgré certaines réserves de la part de Ricœur, notamment à l'égard d'une herméneutique qui cherchait à dévoiler les intentions profondes de l'auteur *via* une forme romantique d'« intropathie, » ses travaux sur l'autobiographie demeurent néanmoins un jalon important afin de retracer la filiation

²¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1976-96.

²² Paul Ricœur, *Réflexion faite*, *Op.cit.*, p.58. in Dominique Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998, p.79.

²³ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *Op.cit.*

²⁴ Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F. 1993, p.22.

²⁵ Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, présentation, traduction et notes par Sylvie Mesure, Paris, Éditions du Cerfs, 1992.

du concept « d'unité narrative de la vie » qui sous-tend l'identité narrative²⁶. C'est dans l'œuvre du dernier Husserl que Dilthey est allé chercher le concept de *cohésion de la vie* (*Zusammendesleben*) que nous retrouvons plus loin remaniée sous la plume du philosophe Alasdair MacIntyre.

Cependant, malgré toute l'importance de sa contribution au développement d'une herméneutique philosophique, à savoir d'une herméneutique générale qui n'était plus dès lors seulement réservée aux questions spéciales relevant de l'exégèse biblique, de l'herméneutique juridique ou de l'interprétation philologique des textes anciens, l'œuvre de Dilthey demeure inachevée. Et comme le souligne Jean Grondin « ce qui resta pour le dernier Dilthey un programme devint pour ses successeurs quelque chose d'immensément problématique²⁷. » Pour Heidegger, comme pour Gadamer, la solution devait mener à la « mise à distance du projet méthodologique comme tel, mettant radicalement en question la recherche d'un appui universel valide pour la connaissance²⁸. »

Pour Ricœur, cependant, loin de signifier le rejet des questions relatives à l'épistémologie des sciences sociales, le dépassement de la « crise des sciences européennes » par la voie d'une ontologie de la compréhension annonce plutôt la nécessité d'entreprendre, sur le chemin du retour, la remontée vers une « herméneutique critique²⁹ ». Pour les modernes que nous sommes, dira-t-il, l'alternative entre la « conscience critique » et la « conscience herméneutique » est « à strictement parler

²⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.139.

²⁷ Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique*, *Op.cit.*, p.127.

²⁸ *Ibid.*, p.128.

²⁹ Paul Ricœur, « Existence et herméneutique, » *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, p.12.

intenable³⁰.» Il ne s'agit donc pas de renier sa dette à l'égard de Heidegger ou de Gadamer, ce qui est en jeu c'est « la possibilité de continuer à philosopher avec eux et après eux – sans oublier Husserl³¹.»

Loin par conséquent de signifier la « ruine » de la phénoménologie, le retour au *monde de la vie* par la voie d'une ontologie de la compréhension annonce plutôt l'abandon, par Husserl lui-même, de l'interprétation idéaliste de la phénoménologie. La phénoménologie dans sa version idéaliste demeurerait de beaucoup trop centrée, selon Ricœur, sur la description théorétique des phénomènes relatifs à la perception. Elle devait donc en venir qu'à se défaire de l'emprise envoutante des « représentations ». C'est dans les *Méditations cartésiennes*³² – qui demeurent pourtant un des sommets de l'idéalisme husserlien –, qu'il repère d'abord le signe d'un changement de paradigme dans la manière d'*explicit*er (*Auslegung*) les phénomènes. Confronté au problème du *solipsisme*, Husserl introduit, en effet, dans la cinquième et dernière de ses méditations, un second mode de réduction afin de résoudre le problème de *l'altérité* que représente la figure d'autrui au sein de la conscience. L'autre en tant qu'autre, en tant que personne, ne saurait se réduire à la *représentation* que je m'en fais. C'est, donc, afin de répondre à cette difficulté que Husserl entreprend d'étendre les frontières d'une *égologie* qui n'avait jusque-là pour corrélat noématique que la description des choses (*Dingkonstitution*).

³⁰ « Tel est l'enjeu philosophique d'un débat qui a l'air d'abord de se nouer au plan de l'épistémologie des sciences dites de l'esprit. Cet enjeu semble s'énoncer dans les termes d'une alternative : ou la conscience herméneutique ou la conscience critique. Or, en est-il bien ainsi ? N'est-ce pas l'alternative elle-même qui doit être récusée ? » Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies, » in *Du texte à l'action*, *Op. cit.*, p.367.

³¹ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique : en venant de Husserl, » *Du Texte à l'action*, *Op. cit.*, p.43.

³² Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, présentation, traduction et notes par Marc de Launay, Paris, P.U.F. 1991.

L'entrée en scène de l'*alter ego* marque ainsi pour Ricœur la possibilité d'une extension considérable du champ d'enquête phénoménologique. Elle ouvre à la description des contenus affectifs, des valeurs sociales, des aspects *volontaires* et *involontaires* qui sont constitutifs des relations intersubjectives de personne à personne. Elle vise également, comme à travers elles, l'ensemble des institutions symboliques qui forment et informent l'imaginaire collectif de nos communautés respectives d'appartenance.

Les *Méd.Cart.* représentent la pointe avancée de l'idéalisme husserlien; aussi n'est-il pas étonnant que les inédits ultérieurs qui marquent le reflux de l'idéalisme soulignent l'irréductibilité de la constitution des personnes à celle des choses. [...] ; Husserl souligne déjà que c'est dans une attitude pratique plutôt que théorétique [...] dans les prédicats de valeur et d'action que l'esprit des personnes et des groupes est reconnu. Cette évolution de Husserl n'infirme pas notre analyse ; elle prouve, au contraire, que la reconnaissance du moment ontique de la réalité personnelle est d'une autre nature que la constitution des unités de sens présumées selon le modèle de la *Dingkonstitution*; l'énigme d'une expérience d'altérité absolue en ressort renforcée³³.

Je laisse de côté, pour l'instant, l'énigme que représente cette « expérience d'altérité absolue ». J'aurai l'occasion d'y revenir lorsque viendra le moment d'exposer la problématique de *l'appariement* qui n'est pas sans lien chez Ricœur avec le type de *variations imaginatives* que suscite chez le lecteur l'interprétation des œuvres littéraires. L'expérience de la *chair* (*Leib*), qui relève de la seconde réduction à la sphère d'appartenance au *corps propre* – que Husserl prend bien soin de distinguer du « corps » au sens physicaliste du terme (*Körper*) – demeure une des idées directrice de la phénoménologie de l'agir humain qu'on retrouve chez Ricœur. Aussi n'est-il pas

³³ Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *Op.cit.*, note 1, p.270.

surprenant de constater que c'est dans l'interstice du passage d'une phénoménologie de la perception à une phénoménologie de l'agir humain, inspiré en grande partie par Merleau-Ponty mais aussi par les travaux du jeune Emmanuel Levinas, que réapparaît bientôt la figure « tacite » de Descartes³⁴.

Tout le problème de l'herméneutique ricœurienne pourrait se résumer, en un sens, à « la dimension paradoxale du “déjà-là”³⁵ ». Paradoxale, puisque l'*originale*, pour le dire en termes husserliens, procède toujours dans son œuvre d'une *question-en-retour*, voire d'une *question-à-rebours* (*Rückfrage*). C'est, d'ailleurs, une des raisons pour lesquelles il ne saurait y avoir de rapport *intuitif* au « monde de la vie », pas plus qu'il n'y a d'*intuition directe* de l'*ego*. La *Lebenswelt*, ce « paradis perdu » de la phénoménologie, n'est atteinte qu'*indirectement* à travers les signes, les symboles et les œuvres qui sont constitutifs des rapports intersubjectifs de personnes à personnes.

La thèse fondamentale dont nous partons est que la *Lebenswelt*, qui est à l'horizon de la recherche de la *Krisis*, ne tombe jamais sous quelque intuition directe, mais n'est atteinte qu'indirectement par le détour d'une « méditation-en-retour » (*Rückbesinnung*), ou mieux par la « question-en-retour » (*Rückfrage*)³⁶.

La « lisibilité du monde³⁷ » – et *a fortiori* de l'*être-au-monde* que je suis – suppose donc le « long détour » de l'herméneutique, puisque mon rapport au monde est toujours-déjà *médiatisé*, selon Ricœur, par ce que Gadamer appelait la *condition*

³⁴ Paul Ricœur, *Lectures 2*, *Op.cit.*, p.167 ; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.463.

³⁵ Michaël Fœssel, « La lisibilité du monde, La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur, » in Paul Ricœur, L'Herne, Paris, Éditions de l'Herne, 2004, p.170.

³⁶ Paul Ricœur. « L'Originale et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », *Op.cit.*, p.287.

³⁷ Michael Fœssel, « La lisibilité du monde, La véhémence phénoménologique de Paul Ricœur, » *Op.cit.*

langagière de toute expérience humaine (*Sprachlichkeit*³⁸). Nous sommes *jetés* dans un monde déjà parlant, à la fois signifiant et signifié. La difficulté consiste alors à reconnaître non pas que l'expérience humaine se limite au langage, mais plutôt qu'elle n'acquiert un *sens*, une *signification*, que dans la mesure où elle est portée au langage. Si tout n'est pas langage, dira Ricœur, « tout dans l'expérience n'accède au *sens* que sous la condition d'être porté au langage³⁹. » L'agir humain se distingue, alors, du comportement animal et *a fortiori* du mouvement physique en général puisqu'il « [...] doit être dit, c'est-à-dire porté au langage, afin d'être signifiant⁴⁰. » Qui plus est – et c'est là un des traits distinctifs de son approche du soi –, l'agir humain, tel que Ricœur le conçoit, ne saurait acquérir une signification plénière, un *horizon* de sens, que dans la mesure où il est porté au langage à la manière d'un « texte »⁴¹.

C'est en effet sur la base d'une *théorie du texte* que le philosophe introduit une distinction d'ordre paradigmatique entre le « monde de la vie » et le « monde du texte » qui va s'avérer décisive afin d'établir le *statut réflexif* de son herméneutique du soi. La fonction *mimétique* que Ricœur accorde aux récits d'histoire et de fiction dans le processus de *pré-configuration*, de *configuration* et de *reconfiguration* du temps narratif requiert une telle distinction sur le plan de l'identité personnelle et de l'identité morale afin de faire ressortir la *singularité* de son approche de l'*ipséité*. Mais avant d'en venir à la théorie de la lecture qui est coextensive de sa théorie du texte revenons au texte justement.

³⁸ Paul Ricœur, « Phénoménologie et herméneutique, en venant de Husserl » *Op.cit.*, p.62.

³⁹ Paul Ricœur, *Lectures 2, Ibid.*, p.209.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte » in *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, pp.205-236.

Si une chose devrait apparaître claire à ce stade encore préliminaire de l'argument c'est que la crise du *Cogito* qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre* n'a rien d'un simple exposé didactique ou, pour le dire à la manière de Husserl, d'une simple « question de cours pour enfants-philosophes.⁴² » Il y a plus, en effet, derrière la supposée évidence de l'*ego Cogito* cartésien que ce que Descartes aurait pu lui-même imaginer⁴³. N'est-ce pas là, d'ailleurs, une des leçons – sinon la seule – que Ricœur retiendra de Nietzsche, à savoir qu'il est toujours possible d'apprendre à « douter mieux que Descartes » ? Certes, mais il ne faudrait pas s'y m'éprendre, car le *soupçon* chez Ricœur, comme le *doute* chez Descartes, n'a rien d'une fin en soi. Faudrait-il alors lui concéder une fonction également méthodique ? C'est là mon hypothèse de lecture mais en un sens radicalement différent de celui de Descartes. Chose certaine, le sol sur lequel repose l'*ipseité* narrative, l'horizon de sens de cette « interprétation-à-rebours » des premières méditations de Descartes, ne saurait échapper au *conflit des interprétations*.

Le soi-disant monde de la vie n'est pas lui-même à l'abri du questionnement. [...] Dans le paragraphe 17 : « récession (*Rückgang*) jusqu'à l'*ego cogito* », il est clairement affirmé que le doute radical de Descartes embrasse non seulement la validité de toutes les sciences antérieures, mais même la validité du monde de la vie pré-scientifique et extra-scientifique (*Krisis*, p.77). [...] La voie cartésienne a pour résultat précisément de soumettre la *Lebenswelt* au doute quant à sa prétention à la validité⁴⁴.

C'est donc assurément par la voie d'une « méditation-en-retour » qu'il convient de resituer la crise du *Cogito* qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre*. Les figures du *Cogito* de Descartes et de l'*anti-Cogito* nietzschéen se voient ainsi précédées, dans

⁴² Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes*, *Op.cit.*, p.87.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Paul Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, *Op.cit.*, p.291.

l'ordre des raisons, par les figures de Heidegger – dont la critique de Nietzsche et de Descartes permet non seulement de relever le caractère *historial* de cette crise, mais sert également de révélateur à la mise en scène à caractère *historique* qui s'y joue *comme* en arrière scène, – et de Husserl, bien entendu, avec lequel il faudra s'expliquer par la suite afin de rendre compte des raisons pour lesquelles l'identité narrative représente aux yeux de Ricœur non seulement une *réplique poétique* suffisante afin de dépasser les apories constitutives du problème de l'identité personnelle mais aussi, et de manière plus fondamentale encore, une « réalisation ainsi qu'une transformation radicale du programme même de la philosophie réflexive. » Si cette hypothèse de lecture est valide, il devient alors possible d'expliquer et de comprendre en quel sens le « moment cartésien » de cette crise peut être considéré comme étant suffisant afin d'*attester* que la crise du *Cogito* est contemporaine de la position du *Cogito*.

1.1 Le *Cogito* cartésien

C'est le doute qui paraît le mieux caractériser le changement de paradigme qui s'opère avec Descartes. On le sait l'approche du sujet cartésien procède de manière négative par la voie d'une méthode d'analyse et de synthèse réglée par un souci de rigueur extrême, de clarté et de distinction, qui opère en fonction d'une ascèse de la pensée qui se veut sans précédents. Ce n'est à rien de moins qu'un rejet en bloc de tous nos contenus de tradition que Descartes invite. Aucun savoir ne saurait être épargné puisque la portée du doute mise en place est « sans commune mesure » avec les moyens dont disposent les régimes de connaissances qui sont appelées à la barre⁴⁵. Le sujet

⁴⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.15.

méditant s'étant replié jusqu'aux extrêmes limites de l'incrédulité doit même s'en remettre à la figure hypothétique d'un *génie* trompeur, d'un *malin génie*, afin de se prémunir contre toute rechute en deçà du doute le plus radical. Un doute *hyperbolique*, voire *métaphysique*, qui s'étend à l'ensemble du réel connaissable, à la physique, aux mathématiques, à la logique, à la philosophie ainsi qu'à toutes autres formes de croyances *doxiques*⁴⁶.

L'acte de naissance du sujet moderne se présente ainsi sous les guises d'une *fiction théorique*, une expérience de pensée, qui ne donne à penser qu'un être purement *formel*, une *substance pensante* dépossédée de la quasi-totalité de ses attributs. Un être désincarné, anhistorique, qui n'existe qu'à l'instant même de la saisie ponctuelle d'une vérité indubitable qui se révèle à proprement parler *négative* : « je doute, je suis, » nous dit Descartes⁴⁷. Mais est-ce encore véritablement Descartes qui parle ? Le sujet du doute, de répliquer Ricœur, n'est en vérité personne.

Déplacé par rapport au sujet autobiographique du *Discours de la méthode* – dont la trace subsiste dans les premières lignes des Méditations –, le « je » qui mène le doute et qui se réfléchit dans le *Cogito* est tout aussi métaphysique et hyperbolique que le doute l'est lui-même par rapport à tous ses contenus. Il n'est à vrai dire personne⁴⁸.

La suite de l'argument se précise. Descartes opère un premier déplacement au niveau de la question du *Cogito*. Le sujet qui se réfléchit dans le *Discours de la*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ « Le lecteur accoutumé au *Discours de la méthode* peut s'étonner de ne pas trouver ici la formule : fameuse *Cogito ergo sum*. Elle est pourtant implicite à la formule : "je doute je suis". De plusieurs manières : d'abord douter, c'est penser ; ensuite, le "je suis" est relié au doute par un "donc", renforcé par toutes les raisons de douter, si bien qu'il faut lire : "Pour douter, il faut être". [...] » *Ibid.*, p.17. Note 1.

⁴⁸ *Ibid.*, p.16.

*méthode*⁴⁹ s'interroge encore à partir de la question « qui ? ». Et pourtant la réponse à cette question: « une chose qui pense », est d'un tel niveau de généralité que le sujet méditant se voit, pour ainsi dire, forcé de faire un « saut » de la question « *qui suis-je ?* » à la question « *que suis-je ?* ». La question existentielle se voit alors recouverte par une interrogation de type prédicatif. Ce qui permet à Ricœur d'affirmer que le sujet cartésien perd définitivement « toute détermination singulière en devenant pensée, c'est-à-dire entendement⁵⁰ .»

Pour Descartes l'évidence même de douter et de penser ne requiert pourtant aucune autre explication : « [Il] est de soi si évident que c'est moi qui doute, qui entend et qui désire, qu'il n'est pas ici besoin de rien ajouter pour l'expliquer⁵¹. » Que dire alors de la troisième méditation au cours de laquelle le sujet méditant doit s'en remettre à la preuve de l'existence de Dieu afin de se défaire du doute persistant que lui impose encore l'omniprésence du malin génie ? Il est intéressant de constater que c'est au moment même où la question du temps se pose que le *Cogito* commence à s'inquiéter de ne point posséder, en lui-même, les capacités requises afin de perdurer dans l'être.

Il faut donc seulement ici que je m'interroge moi-même, pour savoir si je possède quelque pouvoir et quelque vertu, qui soit capable de faire en sorte que moi, qui suis maintenant, sois encore dans l'avenir : car, puisque je ne suis rien qu'une chose qui pense [...], si une telle puissance résidait en moi, certes je devrais à tout le moins le penser, et en avoir connaissance, mais je n'en ressens aucune en moi, et par là je connais évidemment que je dépends de quelque être différent de moi⁵².

⁴⁹ René Descartes, *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Présentation et annotation par F. Mirachi, Paris, Bibliothèques 10/18, 1951.

⁵⁰ *Ibid.*, p.18.

⁵¹ *Ibid.*, p.18 note 1.

⁵² René Descartes, *Méditations métaphysiques*, *Op.cit.*, p.125.

La formule ne saurait être plus claire. Malgré que le sujet méditant se pose dans l'absolu comme étant la source indubitable de tous ses savoirs, une source irréductible d'altérité vient déstabiliser le *Cogito* sur son socle. La faille se voit vite résorbée dès lors que le sujet méditant admet la preuve de l'existence Dieu. Cependant la question du *temps* ainsi que *l'altérité radicale* que représente *l'idée d'infini* au sein de la conscience fait preuve d'une tension remarquable dans l'œuvre qui dénote, pour Ricœur, un point de rupture dans l'histoire de la pensée. Une crise des fondements qui *atteste* par le fait même que la crise du *Cogito* est contemporaine du geste d'auto-fondation du *Cogito*. Le mérite reviendrait alors à Descartes d'avoir su placer la postérité devant « l'alternative redoutable d'avoir à choisir entre le *Cogito* ou l'idée de perfection divine⁵³. »

Pour un fin lecteur des méditations comme Spinoza c'est à la *substance infinie* que revient le premier rang : « [Pour] l'*Éthique*, seul le discours de la substance infinie a valeur de fondement ; le *Cogito*, non seulement régresse au second rang, mais perd sa formulation en première personne [...]»⁵⁴. Pour les philosophes issues de l'idéalisme allemand, ce sont par contre les figures de l'*aperception* kantienne, du « je » fichtéen ou de l'*ego* transcendantal husserlien, qui vont progressivement venir s'inscrire dans la lignée des philosophies du sujet issues de Descartes. Radicalisant, par le fait même, le geste d'auto-fondation sur lequel repose le *Cogito*. La problématique du sujet en ressort « magnifiée, » nous dit Ricœur, mais « au prix de la perte de tout rapport avec la

⁵³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.20.

⁵⁴ *Ibid.*, p.21.

personne dont on parle, avec le je-tu de l'interlocution, avec l'identité d'une personne historique, avec le soi de la responsabilité⁵⁵. »

1.2 Le « malin génie » nietzschéen

L'attaque menée par Nietzsche contre le *Cogito* cartésien se resserre autour de la problématique du langage. C'est un fait notoire de rappeler Ricœur « [qu'] à part Herder, la philosophie de la subjectivité a fait entièrement abstraction de la médiation langagière qui véhicule son argumentation sur le “je suis” et le “je pense”⁵⁶. » Descartes aurait-il oublié qu'il parlait, mieux qu'il écrivait ? Ne savait-il pas, comme le suggère Merleau-Ponty, que le *Cogito* n'est au mieux qu'un *Cogito* sur parole « un *Cogito* parlé, mis en mots, compris sur des mots et qui pour cette raison n'atteint pas son but⁵⁷ » ? Nietzsche, pour sa part, le savait trop bien. L'argument de Ricœur démontre, en effet, comment la critique nietzschéenne des procédés de rhétorique qui sont caractéristiques du discours philosophique en général, et de manière plus spécifique de la métaphysique, prépare en amont la critique frontale du *Cogito* qu'on retrouve dans les aphorismes tardifs du *Nachlass* (1882-1884).

Depuis ses toutes premières publications jusqu'aux derniers fragments, Nietzsche n'aura cessé de ruiner la prétention du discours philosophique à vouloir s'élever au rang de « vérité première ». On peut lire, en effet, depuis *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque* : « Les mots et les concepts ne nous feront jamais

⁵⁵ *Ibid.*, p.22.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *Op.cit.*, p.460.

franchir le mur des relations, ni pénétrer dans quelque fabuleux fond originel des choses, et même les formes abstraites de la perception sensible et intelligible, l'espace, le temps et la causalité, ne nous donnent rien qui ressemble à une vérité éternelle⁵⁸ ; » jusqu'aux ouvrages plus tardif :

La plus grande fable que l'on ait inventée est celle de la connaissance. On voudrait savoir comment sont faites les choses en soi : or, il n'y a pas de choses en soi. A supposer même qu'il y eut un « en soi, » un absolu, pour cette raison même il ne saurait être connu⁵⁹.

La charge menée par Nietzsche contre la philosophie réflexive ne viserait donc rien de moins qu'une « déconstruction » en règle de « la question même à laquelle le *Cogito* était censé apporter une réponse absolue⁶⁰. » Notons qu'il ne s'agit pas d'une simple inversion du *dualisme ontologique* (corps/esprit) sur lequel repose le postulat initial du *Cogito* cartésien. Ce dont il est question, nous dit Ricœur, c'est une remise en question de « l'impulsion » même qui sous-tend la quête de vérité sur laquelle repose la philosophie moderne depuis Descartes et, avant elle, toute la tradition philosophique issue de Socrate. Aussi, ce que Nietzsche entreprend d'abolir c'est « l'énigmatique instinct de vérité » qui résiste encore au doute chez Descartes et au nom duquel Socrate était prêt à donner sa vie. Force est alors de se demander si Nietzsche fut assez rusé pour empêcher que sa propre philosophie ne sombre, elle aussi, dans le mouvement de dérégulation qu'il contribuait, par le fait même, à mettre en branle. Le « malin génie » nietzschéen aurait-il eu raison de sa propre philosophie ?

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard, 7^e éd., 1938, p.88-89.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard 1948. t. I, livre 1, § 175, p.92.

⁶⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.25.

La stratégie argumentative de Ricœur s'attarde en première instance aux lectures dites « fidèles » à la pensée nietzschéenne. Aux interprétations qui n'ont d'oreilles que pour les concepts d'« apologie de la vie, » de « volonté de puissance, » de « surhomme » et d'« éternel retour du même ». Celles-là même, nous dit-il, que les commentateurs ont beau jeu d'ériger en fondement comme s'il s'agissait « d'un nouvel immédiat⁶¹ ». Ce qui fait problème dans cette approche, que l'on pourrait qualifier de « positive » des concepts nietzschéens, c'est encore une fois l'insuffisance de la thèse de l'inversion qui suppose *in nuce* que Nietzsche n'aurait fait que renverser la préséance accordée par Descartes à l'esprit sur le corps.

L'âme n'étant plus qu'une simple illusion aux yeux de Nietzsche, une « métaphore fanée » tirée tout droit, selon l'expression consacrée par Jean-Paul, d'un lexique agonisant, le corps en tant que « fait vital », ainsi que les « valeurs » qui s'y rattachent, sont alors promus au rang de « vérité première », au rang de « grande raison de la vie ». Que Nietzsche ait eu, ou non, le projet d'entreprendre une telle « reconstruction », là n'est pas la question. Il s'agit plutôt de se demander s'il est encore possible de parler de « faits », « vitaux » ou autres, dans une perspective comme celle de Nietzsche. Sur ce point, le philosophe est sans équivoque: « Les faits c'est ce qu'il n'y a pas, seulement des interprétations⁶²... » C'est, donc, à défaut de retomber dans le piège d'une lecture « vitaliste » de la pensée nietzschéenne, que Ricœur préfère mener le débat sur le terrain de la rhétorique, à savoir sur le terrain de ses lecteurs français qu'il qualifie « d'ironistes ».

⁶¹ *Ibid.*, p.23.

⁶² *Ibid.*, p.26.

Le langage étant pensé par Nietzsche en termes strictement *figuratif*, voire *métaphorique* ou *métonymique*, c'est l'« origine » même des langues et, avec elle, la distinction entre le « sens figuré » et le « sens propre » des mots qui est alors remise en question. En s'attaquant à la « naturalité » non-rhétorique du langage, nous dit Ricœur, Nietzsche ouvre la porte à une conception strictement poétique du langage. Aussi ce n'est pas seulement la signification des mots (*propre* ou *figurée*) qui fait problème, mais c'est la grammaire entière qui ne relèverait plus que de simples artifices de discours. L'institution des règles du langage ne serait rien de plus que le produit d'une « logique » de l'arbitraire, une « logique » qui aurait eu pour vocation d'assurer, depuis ses origines, « l'oubli chronique » du caractère *poétique* des langues⁶³.

Le principe d'identité sur lequel repose le *Cogito* se voit alors taxé de méprise dans la mesure où il recèle un mensonge primordial. Une « immense supercherie » que Nietzsche place au service de la « conservation de la vie ». Le philosophe affirme, en effet, que la nature aurait « soustrait à l'homme le pouvoir de déchiffrer cette illusion : “Elle a jeté la clé!”⁶⁴ ». La vérité n'étant plus que l'expression d'une « volonté de puissance » qui s'ignore, force est alors de se demander par quel don de la « vie, » par quelle grâce inouïe de l'existence, Nietzsche s'est vu octroyé la clé permettant de dévoiler les secrets bien gardés de la nature ? Comment parler, en effet, des vérités cachées de la « nature », de la « vie », sans être en mesure de distinguer le « vrai » du « faux, » la « réalité » de la « fiction » et, *a fortiori*, le « sens propre » et le « sens figuré » des mots qu'on utilise ? Ce « défaut de cohérence » dans l'argumentation, de remarquer

⁶³ *Ibid.*, note 1. p.24.

⁶⁴ *Ibid.*

Ricœur, ne semble pas avoir « empêché Nietzsche de penser ou d'écrire⁶⁵. » Il fut plutôt celui, nous dit-il, qui aura poussé l'hypothèse du « malin génie », le « sophisme du menteur », jusque dans ses derniers retranchements.

Qu'en résulte-t-il pour le *Cogito* ? L'idée nietzschéenne d'un « sujet comme multiplicité⁶⁶ », l'idée selon laquelle la conscience humaine ne serait rien de plus qu'un « texte surchargé » d'impressions multiples et changeantes, conflictuelles et discontinues, qui ne sont, pour l'essentiel – si tant est qu'il soit encore possible de parler « d'essence » dans ce contexte –, que l'expression d'une « volonté de puissance » qui s'ignore, enfouie dans les profondeurs de la vie. L'« empire du caché » auquel Nietzsche fait référence porterait ainsi à la lumière du jour « les stratégies de rhétoriques enfouies, oubliées, et même hypocritement refoulées et déniées au nom de l'immédiateté de la réflexion⁶⁷. » Il ne faudrait pourtant rien n'y voir de plus, selon Ricœur, qu'un exercice de style dans l'art du soupçon, une « hypostase du doute », un « jeu de l'esprit » qui consiste à radicaliser outre mesure le scepticisme jusqu'à son point de non retour. Il ne retient, donc, de Nietzsche qu'une seule proposition: « je doute mieux que Descartes. Le *Cogito* aussi est douteux⁶⁸. »

1.3 L'anti-cogito heideggérien

La contestation de la prétention du *Cogito* cartésien à vouloir s'ériger au rang de vérité première atteint son point culminant lorsqu'on considère le caractère *historial* de la

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, p.27.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

critique portée par Heidegger à l'égard des philosophies de Descartes et de Nietzsche. Certes, le lecteur de *Soi-même comme un autre* pourrait très bien s'en tenir à la conclusion provisoire selon laquelle le « malin génie » nietzschéen apparaît, initialement du moins, plus rusé que le *Cogito* cartésien. Il importerait peu, alors, de savoir si la « déconstruction » du sujet est nietzschéenne ou heideggérienne dans la mesure où, de part et d'autre, ce qu'il s'agit de ruiner c'est « la prétention fondationnelle du *Cogito* ». Cependant il apparaît important de rappeler que c'est à Heidegger que Ricœur accorde le mérite d'avoir su montrer en quoi la critique nietzschéenne de Descartes appartient encore à la même sphère de pensée que celle qui ressort des premières *Méditations métaphysiques*, à savoir la sphère de la métaphysique moderne du sujet.

D'autant que dans la huitième de ses *Gifford Lectures* Ricœur concède à Heidegger le discours de l'anti-*Cogito* qu'il accueille « comme une libération à l'égard de la prétention abusive de la philosophie moderne du sujet⁶⁹. » Il l'intègre d'ailleurs à son propre itinéraire « sans intention de réfutation », mais avec une toute « autre ambition⁷⁰ ». Ce que Ricœur récuse, en effet, ce n'est pas la critique heideggérienne du sujet cartésien, à savoir la critique du mode de représentation, voire la métaphysique de la présence ou l'onto-théologie, qui sous-tend le rapport sujet-objet sur lequel s'appuie le *Cogito* de Descartes – à laquelle il faudrait ajouter sa critique de Nietzsche qui n'aurait fait que substituer une « interprétation psychologisante du *Cogito*, plus ou moins héritée de la lecture de Descartes par les empiristes anglais⁷¹ » –, mais c'est « l'esprit de vengeance⁷² »,

⁶⁹ Paul Ricœur, *Gifford Lectures*, *Op.cit.*

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Paul Ricœur, *Métaphore Vive*, *Op.cit.*, p.395.

voire l'esprit « d'arrogance », qui se cache derrière l'ambition heideggérienne de vouloir, par le fait même, en finir avec l'histoire de la métaphysique occidentale.

C'est ici, je l'avoue, que je déplore la position prise par Heidegger. Je ne puis voir dans cet enfermement de l'histoire antérieure de la pensée occidentale dans l'unité de « la » métaphysique que la marque de l'esprit de vengeance auquel cette pensée invite pourtant à renoncer, en même temps qu'à la volonté de puissance dont ce dernier lui paraît inséparable. L'unité de « la » métaphysique est une construction après coup de la pensée heideggérienne, destinée à justifier son propre labeur de pensée et le renoncement dont il voudrait qu'il ne soit plus un dépassement. Mais pourquoi cette philosophie devrait-elle refuser à tous ses devanciers le bénéfice de la rupture et de la novation qu'elle s'octroie à elle-même ? Le moment est venu, me semble-t-il, de s'interdire la commodité, devenue paresse de pensée, de faire tenir sous un seul mot – métaphysique – le tout de la pensée occidentale⁷³.

Ce refus de suivre Heidegger sur le chemin d'une « destruction » plus radicale encore de l'histoire de « la » métaphysique occidentale, dont Descartes n'aurait fait qu'inaugurer sa phase moderne, s'inscrit dans le cadre d'une polémique entourant le statut de la métaphore en philosophie qui fait écho à la réception française de la pensée nietzschéenne. Faut-il rappeler, en effet, que c'est également à Heidegger que Ricœur impute la responsabilité d'avoir « exercé pour plusieurs générations une fonction d'acculturation à l'égard des aspects les plus délibérément antimodernes de Nietzsche⁷⁴. » Or si ce débat de génération demeure à demi-voilé dans la préface de *Soi-même comme un autre*, notamment en ce qui concerne l'antihumanisme qui ressort de la pensée de la déconstruction menée par Jacques Derrida – en qui Ricœur voit « l'ultime représentant de

⁷³ *Ibid.*, p.395-96.

⁷⁴ Paul Ricœur, « Le Cogito brisé, » in *Gifford Lectures*, *Op.cit.* p.2.

toute sa génération⁷⁵ » –, il prend toute son ampleur dans le huitième et dernier chapitre de la *Métaphore vive* qui prépare en amont l'élaboration du concept d'identité narrative qu'on retrouve au chapitre suivant. La question de la métaphore, « l'innovation sémantique » au sens que Ricœur accorde à ce terme, n'est pas sans lien, en effet, avec la « synthèse de l'hétérogène » qui préside à la construction de l'identité narrative.

Sans entrer pour autant dans le procès de la métaphysique qui ressort du débat Ricœur/Derrida entourant l'enjeu de la métaphore en philosophie⁷⁶, il convient de souligner que cette attaque frontale fait figure d'exception dans l'œuvre de Ricœur qui s'insurge avec véhémence devant la « déconstruction sans bornes », devant « l'universelle suspicion⁷⁷ » que pratique Derrida dans *Marges de la philosophie*⁷⁸. Jean-Luc Amalric, qui consacre un ouvrage à la question, s'interroge d'ailleurs pour savoir « qu'est-ce qui conduit Ricœur à interpréter la pensée de Derrida comme une remise en question radicale de son entreprise philosophique⁷⁹ ? » Pour Olivier Mongin, il ne fait nul doute que la déconstruction derridienne de la métaphysique – « plus subversive » encore, aux dires de Ricœur, que celle de Heidegger, – est tributaire d'une même « paresse de pensée », d'une même « surenchère » de la déconstruction, qui aura eu pour effet de limiter, sinon de paralyser la philosophie française contemporaine.

La philosophie française a de la peine à sortir de deux impasses : la relecture des classiques avec le souci, certes, de mieux en mieux comprendre, et d'autre part l'incapacité à s'intéresser à des objets nouveaux. On s'interroge indéfiniment pour savoir si la philosophie n'est pas morte [...] Il ne faut pas faire indéfiniment la philosophie de la

⁷⁵ Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 2007. p.130.

⁷⁶ Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, Paris, P.U.F. 2006.

⁷⁷ Paul Ricœur, *La Métaphore Vive*, *Op.cit.*, p.362.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Jean-Luc Amalric, *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, *Op.cit.*, p.7.

philosophie mais en sortir pour penser sur quelque chose, rompre avec ce côté glose et marginal, même au sens très fort que Derrida a donné à ce mot "marge," mais qui revient toujours à écrire dans la marge des grands⁸⁰.

Cette vision appauvrie de la tradition philosophique, qui ne retiendrait de Heidegger que sa remise en question de « la tradition métaphysique largement identifiée avec l'onto-théologie⁸¹ » occulte, selon Ricœur, toute la question des rapports entre l'épistémologie et l'ontologie, à laquelle j'ai déjà fait référence, et manque, par le fait même, le débat mené par Heidegger « avec l'historiographie et en général avec les sciences dites de l'esprit⁸² ». Qui plus est en réduisant l'histoire de la philosophie à une métaphysique de la présence, à une onto-théologie, elle ne tient pas compte de la polysémie constitutive de l'ontologie classique qui demeure, selon Ricœur, porteuse de nouvelles possibilités encore inexplorées. Par conséquent, si cette critique de Heidegger demeure mitigée, notamment en raison des questions d'ordre méthodologique ainsi que de sa lecture subversive de l'histoire de la philosophie, mais aussi en raison d'une pensée à laquelle Ricœur est redevable de plus d'une façon, il n'en va pas de même en ce qui concerne la réception française de la pensée nietzschéenne.

Entre le *Cogito* exalté des philosophies modernes du sujet et le *Cogito* humilié issue de la pensée post-nietzschéenne, il n'y a plus lieu de choisir. Il ne s'agit, donc, plus de penser une philosophie réflexive sur la base d'une conception strictement formelle ou substantielle du sujet, ni de conclure à la dissolution du sujet sur la base d'une déconstruction trop hâtive de la métaphysique occidentale, ce dont il est question c'est de restaurer les ressources inédites de la tradition afin de réaliser à nouveaux frais le projet

⁸⁰ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p.51.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*

d'une philosophie réflexive sur la base d'une « transformation radicale de son programme ». Pour Ricœur, loin d'être dépassée ou close, plusieurs aspects de l'histoire de la métaphysique demeurent tout simplement « inexplorés⁸³ ».

L'histoire de la philosophie me paraît infiniment plus riche. Comme j'avais essayé de le dire dans la discussion avec Gadamer, l'idée de déconstruction est surtout féconde vis-à-vis, si je peux dire, de la langue d'école, de la langue scolaire, lorsque la fécondité d'un système a été gelée. Mon problème, quant à moi, c'est de réactiver des thèmes sinon inemployés, en tout cas restés secondaires tel, par exemple, celui de la polysémie de l'être, proféré par Aristote : le substantialisme n'a pas épuisé l'ontologie puisque nous avons au moins cette possibilité de penser l'être en termes d'acte, d'action, d'agir et de pâtir. Voilà ce qu'est exactement ma ligne initiale, partant d'une philosophie de l'action, de la volonté. Ma question, c'est : qu'est-ce que l'agir humain ? Et me posant cette question, je trouve chez Aristote – mais aussi chez Spinoza avec l'idée de *conatus*, chez Hobbes avec sa philosophie des passions, et puis chez Schelling avec sa philosophie des puissances – de quoi réengendrer la métaphysique. Celle-ci ne me paraît donc pas close, je dirais plutôt qu'elle me paraît inexplorée⁸⁴.

C'est donc sur la base d'une phénoménologie de l'agir humain située dans l'orient d'une ontologie de *l'acte et de la puissance* qu'il faudra resituer les grandes lignes de *l'herméneutique du soi* que Ricœur introduit dans *Soi-même comme un autre*. Il y aurait certainement encore beaucoup à dire et à redire de cette fameuse « querelle française du sujet » qui, comme le souligne Vincent Descombes, a eu pour effet « d'exacerber » une bonne part des problèmes afférant à la philosophie européenne au XX^e siècle⁸⁵. Cependant, si cette « crise du *cogito* » fait déjà écho à « l'intensité des controverses

⁸³ *Ibid.*, p.52.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Vincent Descombes, *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p.8.

d'hier⁸⁶ », peut-être faut-il admettre avec Descombes que les conclusions qu'il est possible d'en tirer sont pour le moins décevantes. Du moins, outre les conjectures historiques qu'il resterait à approfondir afin d'éclairer le contexte éminemment politique de la polémique entourant ce débat, il est certain que, de part et d'autre, « les positions tranchées d'hier n'ont plus cours⁸⁷. » Aussi il appert que la décision éditoriale d'une « rapide confrontation avec le double héritage – positif et négatif – des *philosophies du sujet* » ne visait justement dans la préface de *Soi-même comme un autre* qu'à « faire comprendre pourquoi la querelle du *Cogito* sera considérée par après comme dépassée⁸⁸. » Reste à savoir, cependant, comment penser les conditions de possibilités d'une *phénoménologie-herméneutique* qui puisse encore se dire réflexive alors qu'elle rejette d'emblée le geste d'auto-fondation sur lequel reposent les philosophies du sujet issues de Descartes ? Ce geste de rupture avec le *Cogito* cartésien n'est-il pas fatale pour toute philosophie réflexive ? Briser le cercle que le soi forme avec lui-même n'est-ce pas donner raison aux discours de l'anti-sujet ? N'est-ce pas supprimer le soi lui-même⁸⁹ ?

En un sens il faudrait dire que cela est vrai puisque Ricœur concède à Heidegger le discours de l'anti-*Cogito* « sans intention de réfutation ». Il ajoutera, d'ailleurs, à cette concession que « dans notre culture moderne, l'herméneutique de la méfiance est devenue la voie obligée pour une recherche de l'identité personnelle⁹⁰ ». Par contre, ceci ne saurait vouloir dire qu'il faille, pour autant, s'en tenir aux positions sceptiques de Nietzsche et de ses épigones puisque, pour Ricœur, une herméneutique de la méfiance

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.14.

⁸⁹ *Ibid.*, p.33.

⁹⁰ P. Ricœur, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, janvier-mars. 1991, p.46.

n'a aucun recours si ce n'est d'opposer une conscience plus authentique aux figures de la conscience fausse qu'elle dénonce⁹¹.

[La] crise de la philosophie du sujet impose le dessaisissement du sujet tel qu'il apparaît d'abord à lui-même à titre de conscience; elle fait de la conscience, non une donnée, mais un problème et une tâche. Le *Cogito* véritable doit être conquis sur tous les faux *Cogito* qui le masquent⁹².

Ce sera l'enjeu de notre prochain chapitre de faire apparaître les raisons pour lesquelles la dialectique constitutive de l'identité narrative permet de dégager, à la limite des cas problèmes que permet d'illustrer la fiction littéraire, un concept d'identité – l'identité-*ipse* – qui n'est plus redevable, selon Ricœur, d'une conception strictement formelle ou substantielle de l'identité – l'identité-*idem*. La notion d'*ipséité* narrative devrait ainsi permettre d'ouvrir la voie à une philosophie de *l'affirmation* qui, par-delà ou en-deçà des figures négatives d'un « *Cogito* éclaté », témoigne encore d'un « désir d'être », d'un *effort* pour exister « *avec et pour autrui dans des institutions justes*⁹³ ». Il faudra dire alors pourquoi l'identité narrative est porteuse d'une identité morale « plus authentique », fondée sur une éthique de la responsabilité qui excède en puissance toutes formes de dénégation, capable d'affronter sur le terrain même des philosophies de la négation la question ontologique de l'*attestation* réflexive du soi. Mais avant, il aura fallu traverser les modalités d'un soi qui s'entend de plus d'une façon, d'un soi qui fait problème tant sur le plan d'une sémantique que d'une pragmatique du discours, d'un soi qui devra confronter les apories de la temporalité sur le plan de l'identité personnelle,

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Paul Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, *Op.cit.*, p.161.

⁹³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p. 202.

enfin d'un soi qui apparaît, à la limite des « cas problèmes » que soulève la fiction littéraire, mis en échec, dépossédé de son identité. Ce redoublement de la « crise du *Cogito* » sur le plan narratif ouvrira ainsi la voie à la question de l'*ipséité* morale.

Chapitre 2

L'Identité narrative

Le concept d'identité narrative, tel qu'il apparaît dans *Soi-même comme un autre*, se présente comme la sorte d'identité qu'il est possible d'atteindre, selon Paul Ricœur, grâce aux *médiations* que permet d'opérer la « fonction narrative¹ ». Introduite dans le dernier tome de la trilogie *Temps et récit*, la notion renvoie initialement à « l'entrecroisement des visées ontologiques respectives » des récits d'histoire et de fiction située dans l'horizon d'un tiers temps : *le temps humain*, que Ricœur annonce en tête de son troisième tome sous le titre du *temps raconté*². C'est à la croisée de ces deux grandes figures du discours, par où le temps vient au langage, que naît ce qu'il convient d'appeler l'identité narrative d'une personne ou d'une communauté. Partie d'une réflexion sur les apories de la temporalité, qui recoupe les rapports problématiques qu'entretiennent le temps cosmique (de la physique) et le temps phénoménologique (de la conscience) dans l'œuvre d'éminents philosophes depuis Aristote jusqu'à Heidegger, Ricœur fait l'hypothèse en conclusion de *Temps et Récit* que *l'acte de raconter* serait le

¹ Paul Ricœur, « L'identité narrative, » *Esprit*, numéro spécial, juillet, août 1988, p.295.

² Paul Ricœur, *Temps et Récit*, *Op.cit.*, p.441.

milieu privilégié – à la fois poétique et pratique (*poïesis* et *praxis*), – qui permet de *reconfigurer* les termes antinomiques qui sont constitutifs de notre « condition historique ».

Il serait péremptoire cependant de porter *directement* la problématique de l'identité narrative sur le plan d'une ontologie de la « conscience historique ». L'herméneutique du soi qui traverse les apories constitutives de la temporalité depuis *Temps et Récit* jusqu'aux questions relatives à l'identité personnelle dans *Soi-même comme un autre* relève d'une phénoménologie de l'agir humain qui s'inscrit dans la mouvance d'une herméneutique « critique » qui ne saurait s'achever qu'au terme d'une ontologie « indirecte » de la « conscience historique ». En effet, si la confrontation avec les philosophies du sujet et de l'anti-sujet qui ressort de notre chapitre précédent devrait avoir permis d'établir quelque chose d'essentiel, c'est précisément qu'il n'y a pas de compréhension de soi qui ne soit accessible chez Ricœur sans emprunter la « voie longue » et *indirecte* de l'interprétation des signes, des symboles et des textes, qui sont constitutifs de notre identité personnelle et collective. Par conséquent, avant d'aborder de front la question de l'identité narrative, plus particulièrement la dialectique de l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* qui seule permet de faire apparaître les dimensions proprement éthiques de l'*ipséité* narrative, il convient de récapituler brièvement les principaux moments de l'herméneutique réflexive qui jalonnent ce parcours de la reconnaissance.

Comme je l'ai déjà indiqué Ricœur insiste à maintes reprises sur le fait que « dire *soi* n'est pas dire *je*³ ». En insistant sur l'usage du pronom réfléchi, il vise en première instance à marquer le primat de la réflexion sur la position immédiate du sujet. Telle est,

³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.30.

du moins, la première intention philosophique qui ressort de *Soi-même comme un autre*. Ce statut indirect de la position du soi témoigne d'une préoccupation de premier degré à l'égard des questions relatives à l'analyse langagière, soit à l'égard des conditions de possibilités qui règlent l'agir sur le plan discursif. À cette première intention, qui relève d'une philosophie réflexive qui n'est plus tenue aux principes *a priori* d'une conception strictement formelle ou substantielle du sujet, Ricœur adjoint une seconde intention qui vise à démontrer comment il est possible de dépasser les apories constitutives de l'identité personnelle sur la base d'une distinction entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. Le rapport dialectique qu'entretiennent ces deux dimensions de l'identité retiendra plus particulièrement mon attention dans ce second chapitre. Il sera en outre question de l'*époque* narrative qui, selon mon hypothèse de lecture, sous-tend les *variations imaginatives* que permet d'opérer la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* sur le plan de l'interprétation des récits littéraires.

La configuration des « schèmes d'action » qui « caractérisent », au sens fort du terme, l'identité narrative des personnages de fiction requiert, en effet, la suspension de notre « attitude naturelle » afin de faire ressortir le mode *d'intentionnalité* spécifique que confère l'*ipséité* narrative lorsqu'elle ne dépend plus d'aucune identité formelle ou substantielle (*idem*). Or le phénomène de la perte de l'identité des personnages de fiction, qui ressort notamment de la lecture de romans modernes comme ceux de Musil, de Joyce ou de Kafka, fait figure de chiasme au plan narratif, d'une « crise » tout aussi redoutable que celle que nous rencontrons d'abord chez Descartes.

Toutefois ce point critique de l'argument, qui pourrait donner l'impression de tourner à vide, s'avère exemplaire chez Ricœur dans la mesure où la déconstruction des

paradigmes de l'identité poétique, notamment les notions d'intrigue et d'imitation (*muthos* et *mimèsis*) qui caractérise l'évolution du roman moderne, fait l'objet dans *Soi-même comme un autre* d'une réinterprétation critique des « *puzzling cases* » (cas problèmes) de l'identité personnelle issues des philosophies de John Locke et de David Hume. En portant la « crise » du « *Cogito* narratif » sur la scène des théories contemporaines de l'identité personnelle, notamment dans l'œuvre de Derek Parfit qui fait preuve d'un scepticisme tout aussi radical que celui de Nietzsche et de ses épigones, Ricœur entend démontrer que l'*ipséité* narrative permet de sortir victorieuse de cette relecture pour le moins « originale » de la problématique de l'identité personnelle.

Enfin, au seuil des cas limites que présente la fiction littéraire, la troisième intention philosophique qui ressort de *Soi-même comme un autre* permet d'introduire les dimensions proprement éthiques de l'*ipséité* narrative. La question de l'*altérité* constitutive de l'identité narrative, ouvrira ainsi la voie dans mon troisième et dernier chapitre à la question de l'*intersubjectivité* qui demeure essentielle afin de sortir de la « crise » de l'identité personnelle pour penser les rapports problématiques qu'entretiennent l'*ipséité* narrative et l'identité morale. Ce n'est qu'après avoir traversé les modalités éthique et morale de l'identité narrative qu'il sera enfin possible d'envisager les termes d'une herméneutique critique de la « conscience historique » située dans la perspective d'une théorie politique de la reconnaissance mutuelle. Mais il ne faudrait pas aller trop vite, trop loin.

2.1 Une approche analytique du soi

Une des difficultés à laquelle le lecteur de *Soi-même comme un Autre* se voit d'emblée confrontée a trait au caractère hybride de l'œuvre. L'approche *indirecte* de la réflexion par le détour de l'analyse langagière que privilégie Ricœur n'est pas, en effet, sans soulever un lot de difficultés – que nous ne prétendons certainement pas pouvoir épuiser dans le cadre de ce travail. Certains s'interrogent, d'ailleurs, sur le sens qu'il faudrait accorder à ce « mariage de raison » entre deux écoles de pensée, soit la tradition analytique anglo-saxonne et la tradition phénoménologique européenne, qui n'ont pas coutumes de partager un même espace de réflexion⁴. Ricœur insiste cependant pour dire que cette rencontre ne résulte « d'aucune volonté *a priori* d'acculturer mutuellement deux traditions largement étrangères l'une à l'autre⁵ », et ne cherche pas à trahir « quelque ambition maniaque de mariage forcé entre deux familles d'esprit qui se sont peu fréquentées⁶ ». Le détour par l'analyse langagière s'avère tout simplement « le prix à payer pour une herméneutique caractérisée par le statut indirect de la position du soi⁷ ».

En retour, il faut ajouter à ces remarques liminaires que l'approche du soi par la voie des théories analytiques du langage et de l'action ne saurait signifier que l'*ipséité* narrative procède, comme par dérivation, de l'ensemble des postulats qui ressortent des premières études de *Soi-même comme un autre*. Ricœur maintient l'autonomie de

⁴ Jacques Taminiaux, « Idem et Ipse, Remarques arendtiennes sur *Soi-même comme un autre* », *Cités*, no.33, 2008, pp.119-137 ; Jean Greisch, « Vers une herméneutique du soi : la voie longue et la voie courte », *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3. Juillet-Sept., 1993.

⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.28.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

chacune de ses études⁸. Elles constituent autant de manières distinctes d'aborder la question de l'*ipseité*. Le soi, comme l'être chez Aristote, « s'entend de plusieurs façons⁹ ». Si unité il y a, cependant, elle serait plutôt à chercher du côté d'une « *unité analogique* de l'agir humain¹⁰ ». L'*analogon* en question n'a rien, par contre, d'un simple « argument d'analogie », au sens strict d'un rapport de quatrième proportionnelle des différentes modalités du discours qui sont présentées dans *Soi-même comme un autre*.

L'analyse croissante de la polysémie constitutive de la question de l'*ipseité*, qui renvoie nous dit Ricœur à l'usage des langues naturelles, soit « qui parle ? », « qui agit ? », « qui se raconte ? » et « qui est le sujet moral d'imputation ? », correspond plutôt, dans une perspective phénoménologique comme la sienne, à la reconnaissance des *capacités* propres à l'agir humain, soit aux *capacités* de dire, d'agir, de se raconter et de s'imputer à soi-même son agir. La *médiation* qu'opère la fonction narrative, située à mi-chemin entre une philosophie analytique du langage et une phénoménologie de l'agir humain, devrait ainsi fournir autant de repères possibles afin de répondre à la question « qui ? ». C'est pourquoi il ne sera d'abord question que d'une brève énumération des questions soulevées dans les premières études de *Soi-même comme un autre*. Ce bref résumé s'autorise de l'autonomie des études que préconise Ricœur et vise à porter directement la problématique de l'identité narrative sur le plan des apories de l'identité personnelle, tout en tenant compte du caractère *analogique* que représente l'identité narrative par rapport à l'ensemble de ces questions.

⁸ *Ibid.*, p.32.

⁹ « En introduisant la problématique du soi par la question *qui ?*, nous avons du même mouvement ouvert le champ à une véritable polysémie inhérente à cette question même : qui parle de quoi ? qui fait quoi ? de qui et de quoi fait-on récit ? qui est moralement responsable de quoi ? Autant de manières diverses dont se dit le *qui ?* » *Ibid.*, p.31.

¹⁰ *Ibid.*

Aux deux premières modalités du questionnement, à savoir « qui parle ? » et « qui agit ? », relevant tour à tour d'une sémantique et d'une pragmatique du discours, Ricœur introduit un second sous-ensemble qui relève d'une philosophie analytique de l'action¹¹. La philosophie de l'action présentée par la voie de son *organon*¹², à savoir par la voie des énoncés, des propositions, des verbes et des phrases d'action, à la faveur desquels il est possible de dire le « quoi ? » et le « pourquoi ? » de l'action, est accompagnée d'un second volet qui concerne plus particulièrement la théorie des actes de discours (*Speech act theory*). Dire l'action, de préciser Ricœur, c'est aussi faire, comme en témoigne l'analyse des actes de langages tels que *la promesse* qui assure la continuité de l'*ipséité* narrative sur le plan de l'agir moral en situation.

Une approche strictement analytique du discours et de l'action, réservée plus particulièrement aux segments courts des énoncés, des propositions, des verbes et des phrases d'action, ne permet pas cependant d'épuiser la question de l'*ipséité*. La définition de la personne ou de l'agent dans la perspective d'une sémantique ou d'une pragmatique du discours ne tient pas compte, selon Ricœur, du fait « que la personne dont on parle, que l'agent dont l'action dépend, ont une histoire, sont leur propre histoire¹³ ». Aussi ce n'est qu'en fonction d'une confrontation des apories constitutives de l'identité personnelle, corrélatives des apories de la temporalité qui ressortent de *Temps et récit*, que l'identité narrative intervient dans *Soi-même comme un autre* afin d'étendre le champ d'enquête propre à une philosophie analytique de l'action au niveau requis par une théorie narrative de l'identité personnelle et collective, soit au niveau d'une *praxis*, à

¹¹ *Ibid.*, p.29.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p.137.

l'ensemble des *pratiques*, des *règles* constitutives, des *interactions* ainsi que des *plans de vies* qui sont coextensifs de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain.

Cette extension du champ pratique qui porte l'analyse descriptive des énoncés, des propositions, des verbes et des phrases d'action, au niveau d'une théorie narrative de l'agir humain annonce en germe les implications morales de l'*ipséité* narrative. Les actions organisées en récit, nous dit Ricœur, « présentent des traits qui ne peuvent être élaborés thématiquement que dans le cadre d'une éthique¹⁴. » Le ternaire *décrire raconter* et *prescrire*, à partir duquel s'articule l'ensemble des études de *Soi-même comme un autre*, se confirme ainsi en fonction de la médiation qu'opère l'identité narrative¹⁵. Il faudra dire, alors, que si l'identité narrative fait figure de *médiation* entre la philosophie analytique et la philosophie phénoménologique, c'est parce que la dialectique de l'*explication* des conditions de possibilités qui règlent l'agir sur le plan discursif et la *compréhension* des capacités correspondantes dans une perspective phénoménologique se voient unifiées sur le plan de l'interprétation des récits littéraires comme autant de réponses possibles à la question « qui ? ».

L'*explication* des structures langagières qui configurent l'action permet ainsi d'appréhender l'*ipséité* à partir de discours objectivant parce que le tour réflexif de l'enquête doit pouvoir faire ressortir les conditions *intentionnelles* d'appropriation, voire d'ascription, conformes à la *compréhension* de soi. Or ce n'est qu'en fonction d'une compréhension élargie du champ d'enquête propre à l'agir humain, soit en fonction d'une *praxis*, au sens large et vaste qu'Aristote accordait à ce terme, qu'il est possible d'atteindre selon Ricœur l'ensemble des capacités requises par l'*ipséité* narrative. Force

¹⁴ *Ibid.*, p.139.

¹⁵ *Ibid.*

est alors d'admettre que le soi moral qui ressort de cette approche analytico réflexive de l'herméneutique n'est plus le « je » des « anciennes philosophies du moi. »

C'est ainsi que sont tour à tour soumises à une investigation phénoménologique les catégories de l'énonciation et du locuteur, puis celle du pouvoir d'agir et de l'agent, puis celle de la narration et du narrateur, enfin celle de l'imputation des actes et celle d'un sujet qui en est comptable. La teneur proprement herméneutique de cette investigation de premier degré est assurée par la dialectique de la compréhension et de l'explication qui, à chacune des quatre étapes, donnent l'occasion d'une confrontation entre philosophie phénoménologique et philosophie analytique, qui permet de dissocier le tour réflexif de l'enquête sur le soi de l'immédiateté alléguée des anciennes philosophies du moi¹⁶.

Certes ce « libre jeu » des questions et des réponses que permet d'unifier sous un même vocable l'identité narrative devra demeurer *analogique* mais n'est-ce pas précisément ce que doit démontrer une théorie *mimétique* de l'action ? La « synthèse de l'hétérogène » qui ressort de la « mise en intrigue » des personnages de fiction pourrait-elle prétendre à autre chose qu'à une « réplique poétique » ? Il reviendra au lecteur de répondre à cette question, car, si la *configuration* narrative du récit permet de tenir ensemble l'analyse langagière et la description phénoménologique des capacités correspondantes à la question « qui ? », ce n'est qu'en fonction d'une réflexion de second degré qui suppose un « acte de lecture, » une « interprétation performative » de la part du lecteur qui seule permet de reconduire le texte à l'action.

La fonction narrative de l'*ipséité*, en tant qu'elle se distingue de l'identité au sens de l'*idem*, se voit alors attribuée une fonction d'individuation de l'action qui devrait

¹⁶ Paul Ricœur, *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, *Op.cit.*, p.94.

pouvoir rassembler, *reconfigurer* en son unité, l'ensemble des modalités du questionnement. Cependant la *configuration* poétique que permet d'opérer le récit littéraire ne recouvre pas totalement les aléas de l'action sur le plan de la *praxis*. Mais ce défaut de concordance ne devrait pas surprendre. Si le récit de fiction doit pouvoir servir de *propédeutique* à l'éthique, n'est-ce pas justement parce que la *poétique*, comme l'enseignait déjà Aristote, a précisément pour fonction d'*imiter* l'action humaine et non pas de s'y substituer ? Le caractère réflexif que Ricœur accorde à l'*imagination narrative* dans la formation de l'*ipséité* morale n'est possible, en effet, qu'en vertu d'un mode spécifique de *distanciation* qui ne saurait être pensé sans que soit préalablement reconnu l'écart irréductible qui sépare les récits de fiction et la vie, sans compter l'écart qui relève des aspects argumentatifs et normatifs, voire des obligations, qui commandent le jugement moral en situation.

L'identité narrative apparaît ainsi à la fois comme une solution et un problème. Une solution dans la mesure où la discordance entre la fiction et la réalité, placée sous l'égide d'une époque narrative, s'avère nécessaire afin de penser « l'unité narrative de la vie » que permet de configurer l'identité narrative. Un problème par contre puisque le philosophe instruit *À l'école de la phénoménologie* sait que : « le monde de la vie n'est pas un monde où nous puissions retourner comme Ulysse à Ithaque.¹⁷ » La *reconfiguration* effective d'une « unité narrative de la vie » qui sous-tend l'*ipséité* morale relève, en effet, d'un *pari* de sens, d'un *pacte de lecture*, d'une *promesse* qui demeure fragile. Il faudra donc suspendre, pour l'instant, la question du retour au « monde de la vie » qui fera l'objet de mon prochain chapitre. En attendant retournons à la question du texte justement.

¹⁷ Paul Ricœur, « L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl, » *Op.cit.*, p.292.

2.2 Les apories de l'identité personnelle

L'approche narrative de l'identité personnelle que préconise Ricœur dans *Soi-même comme un autre* s'articule autour de deux notions fondamentales, soit l'identité-*idem* et l'identité-*ipse*. L'identité-*idem*, ou *mêmeté*, se traduit en anglais par *sameness* et fait référence, dans le vocabulaire de Ricœur, aux traits caractérolgique d'une personne¹⁸. Par opposition, l'*ipséité*, ou *mienneté*, se traduit en anglais par *self* ou *selfhood* qui fait référence au mode *singulier* de permanence dans le temps qui a trait au *souci de soi*, au *maintien* de soi-même, qui se manifeste notamment par la *capacité* de tenir ses promesses¹⁹. Or, si l'identité personnelle fait problème, selon Ricœur, c'est précisément parce que les théoriciens de l'identité ignorent, ou oublient trop souvent, la distinction entre ces deux conceptions de l'identité qui, telle qu'indiquée, n'est pas que nominale²⁰. Mais, avant d'aborder de front la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* qui doit permettre de dépasser les apories constitutives de l'identité personnelle, quelques précisions supplémentaires s'imposent.

Il s'agira, dans un premier temps, de faire une brève analyse des diverses acceptions de la notion d'identité qui sont en jeu dans ce débat, avant de se tourner vers les apories que suscite la question de l'identité personnelle. À la suite d'une présentation sommaire des contributions séminales de John Locke et de David Hume, j'aborderai les principaux éléments qui ressortent de l'analyse que fait Ricœur de la pensée du philosophe Derek Parfit, qui représente à ses yeux l'adversaire « le plus redoutable » à

¹⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p. 140.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, p.138.

l'égard d'une conception narrative de l'identité personnelle. Cette polémique ouvrira enfin la voie à une présentation plus « constructive » de la notion d'identité narrative à partir de laquelle Ricœur entend pouvoir dépasser la « crise » de l'identité personnelle.

La problématique de l'identité personnelle soulève plusieurs acceptions de la notion d'identité. Est identique au sens premier du terme 1) *l'identité numérique*, qui correspond à ce que l'on signifie lorsqu'on dit d'une chose ou d'un individu qu'il est identique à lui-même, à savoir qu'il est « une seule et même chose ». De ce point de vue l'identité s'oppose à la pluralité, à la diversité²¹. En un second sens l'identité désigne la *similitude* entre deux choses ou deux individus. Il est alors question de 2) *l'identité qualitative*²². Aussi, si d'un point de vue *qualitatif* je puis affirmer que votre chapeau est identique au mien, à savoir qu'il possède la même forme, la même couleur ou la même texture, ceci ne me permet pas, pour autant, de conclure que nos deux chapeaux soient identiques au sens *numérique* du terme, car, à l'évidence, bien qu'il soit facile de les confondre, mon chapeau n'est pas le *même* chapeau que le vôtre. En revanche, s'il ne fait nul doute que ces deux modes d'identifications soient irréductibles l'un à l'autre, ils se conjuguent pourtant sous un même rapport : la *permanence dans le temps*. D'une manière ou d'une autre, qu'il soit question d'identité numérique ou d'identité qualitative, c'est toujours sous le rapport du temps, nous dit Ricœur, que se pose le problème de la reconnaissance du *même*.

Plusieurs cas d'espèce pourraient être introduits afin de montrer pourquoi la question du temps, du changement, rend la reconnaissance d'une chose ou d'un individu

²¹ *Ibid.*, p.140.

²² *Ibid.*, p.141.

problématique. Autrement dit, pourquoi le temps est « facteur de dissemblance, de différence.²³ » Ricœur rappelle à cet effet les problèmes relevant de la reconnaissance physique d'une personne. Si, à première vue, la reconnaissance d'un individu qui vient de quitter la pièce et qui revient après un laps de temps relativement restreint ne pose pas vraiment de difficultés, il n'en va pas de même en ce qui concerne les cas problématiques auxquels doivent faire face les tribunaux. La reconnaissance d'un agresseur par une victime pose, en effet, des problèmes de reconnaissance spécifiques qui soulèvent toujours le doute, à savoir la contestation des évidences qui permettent d'incriminer l'accusé²⁴. Les procès de criminels de guerre, qui ont souvent lieu à plusieurs années d'intervalles des événements sont, à cet égard, exemplaires, rendant souvent méconnaissables ceux qui jadis ont perpétré les atrocités que l'on sait²⁵. Dans ce dernier cas, comme dans d'autres, il est à noter que c'est la faiblesse du critère de *similitude*, d'indiquer Ricœur, qui nous force à recourir à un troisième critère d'identité, soit « la *continuité ininterrompue* entre le premier et le dernier stade du développement de ce que nous tenons pour le même individu²⁶».

Cette troisième composante de l'identité 3) *la continuité ininterrompue dans le changement* fait appel à un principe de *permanence dans le temps* qui combine à la fois similitude et continuité. Il est alors question d'un « invariant structurel, » par exemple, dans le cas d'un outil ou d'un navire dont on aurait progressivement changé toutes les pièces d'origine, du « code génétique » d'un organisme biologique, ou de tout autres formes constitutives où « l'idée de structure, opposée à celle d'événement, répond à ce

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

critère d'identité²⁷. » Cette dernière composante de l'identité s'avère être, selon Ricœur, le critère « le plus fort qui puisse être administré²⁸. » Rappelant, à cet égard, le caractère relationnel du concept de substance qu'on retrouve dans la philosophie kantienne, qui correspond aux schèmes de la temporalité qu'opère l'imagination productrice en fonction de la catégorie de la relation dont la substance est la première catégorie, le principe de permanence dans le temps « devient ainsi le transcendantal de l'identité numérique²⁹. »

Bien que ce dernier critère d'identité semble couronner à souhait la notion d'identité numérique, conformément aux critères de similitude et de continuité ininterrompue dans le changement, il est à noter qu'il n'est encore question dans ce cas que de l'*idem*, au sens de l'identité-*mêmeté*, et non pas de l'*ipse*, au sens d'une identité-*mienne*, de l'identité-*mienneté*. Or, si toute la problématique de l'identité personnelle « va tourner autour de cette quête d'un invariant relationnel, lui donnant la signification forte de permanence dans le temps³⁰ », la question demeure quant à savoir s'il n'est pas une autre forme de permanence dans le temps qui soit irréductible aux catégories de l'identité-*idem* ? Est-il possible de penser une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse « à la question *qui* ? en tant qu'irréductible à toute question *quoi* ? Une forme de permanence dans le temps qui soit une réponse à la question : “ qui suis-je ? ” » – et non pas « que suis-je ? ». Tel est l'enjeu de la présente discussion.

L'introduction de la notion de substance au sens kantien du terme pourrait, certes, donner l'impression de nous ramener à la case départ, soit aux conceptions formelles ou

²⁷ *Ibid.*, p.142.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p.143.

substantielles du sujet issues de l'héritage du *Cogito* cartésien. Mais il ne faudrait pas confondre le sujet cartésien, non moins que l'aperception kantienne, avec les critères *a posteriori*, voire empiriques, qui sont en jeu dans la notion de personne. Faut-il rappeler que le *Cogito* de Descartes n'est en vérité personne aux dires de Ricœur³¹. Kant n'aura, d'ailleurs, cessé de confirmer cette assertion : « Le moindre objet de la perception [...] qui viendrait s'ajouter à la représentation universelle de la conscience de soi transformerait aussitôt la psychologie rationnelle en psychologie empirique. Je pense : tel est donc le texte unique de la psychologie rationnelle [...]»³². Aussi, ce n'est ni à Descartes ni à Kant qu'il revient, selon Ricœur, d'avoir légué à la postérité un concept de *self*, au sens fort d'une « conscience » personnelle, mais au philosophe anglais John Locke, qui allait relier par le fait même la notion d'identité personnelle au phénomène de la mémoire. Du coup, c'est aussi à Locke que revient le mérite d'avoir soulevé les paradoxes de l'identité qui allaient donner lieu, par la suite, aux *apories* de l'identité personnelle qui m'intéressent ici plus particulièrement. Or, bien que Locke présente un concept de *self* qui n'admet aucune conception substantialiste du sujet, comme en témoigne sa critique des idées innées chez Descartes, sa conception de l'identité personnelle fondée essentiellement sur la continuité de la mémoire échappe néanmoins à l'alternative de la *mêmeté* et de l'*ipséité*³³.

C'est au critère d'identité numérique, à « l'identité d'une chose à elle-même » (*sameness with itself*), en vertu du principe de permanence dans le temps, que Locke a

³¹ Paul Ricœur, *Parcours de la Reconnaissance*, *Op.cit.*, p.179.

³² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut. Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p.399.

³³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.151.

recours afin de justifier sa conception réflexive de l'identité personnelle³⁴. Laissant de côté les problèmes de cohérence que Ricœur repère dans l'argumentaire de Locke – notamment en raison de la césure que ce dernier introduit entre l'identité physique d'un homme et l'identité réflexive d'une personne, sans tenir compte de l'ipséité qui s'introduit subrepticement dans l'argument –, ce sont surtout les questions soulevées par le « critère psychique » d'identification que la tradition allait retenir de sa conception de l'identité personnelle afin de lui opposer un « critère corporel » d'identification. Locke était pourtant bien conscient, nous dit Ricœur, des paradoxes que soulevait le recours à la mémoire afin d'assurer la continuité de l'identité personnelle. Les limites, les défaillances, les intermittences de la mémoire, l'oubli, le rêve et le sommeil, sont autant de facteurs problématiques qui permettaient déjà de remettre en question le critère de la continuité *ininterrompue* de la mémoire dans le changement. Mais ce qui pour Locke apparaissait comme étant de simples cas paradoxaux du point de vue du sens commun allait bientôt revêtir pour ses lecteurs un caractère aporétique³⁵.

Le cas classique du transfert de la mémoire d'un prince dans le corps d'un savetier, qu'on retrouve chez Locke, qui s'interroge à savoir si le savetier en question devient ainsi le prince dont il se souvient avoir été ou s'il est toujours le savetier que les autres peuvent observer n'est, en fait, qu'un des premiers cas d'espèce qui allaient donner lieu à une panoplie d'expériences de pensées plus fantastiques les unes que les autres. Locke, conformément à sa position, allait opter pour la première solution, à savoir que l'identité personnelle d'un individu repose en sa capacité de se souvenir, dans sa

³⁴ John Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. fr. de P. Coste, Paris, Vrin, 1972.

³⁵ « Sans l'avoir prévu, Locke révélait le caractère aporétique de la question même de l'identité. En témoignent plus que tous les paradoxes qu'il assumait sans sourciller, mais que ces successeurs ont transformés en épreuves d'indécidabilité. » *Ibid.*, p.152.

mémoire, faisant ainsi du savetier d'emblée un prince. Mais, de souligner Ricœur, « des lecteurs modernes, plus sensibles à la collision entre deux critères opposés d'identité, concluront à l'indécidabilité du cas³⁶ ». Il est difficile, en effet, d'imaginer comment le savetier en question, porteur des traits psychiques du prince, n'aurait pu trahir par ses comportements ou ses mimiques la noblesse de caractère que lui conféraient *de facto* les traits psychiques de la mémoire princière. Comme si, de remarquer Ricœur, « l'expression de la mémoire n'était pas un phénomène corporel³⁷. »

Pour la suite de l'argument, il apparaît donc important de souligner que ce n'est pas en raison des contradictions apparentes ou réelles que soulève l'opposition entre deux critères d'identifications, soit l'identité-psychique ou l'identité-corporelle, que les apories de l'identité personnelle vont présenter la principale difficulté. Ricœur indique clairement que l'alternative de l'*idem* et de l'*ipse* ne se scinde pas sur la ligne d'une compétition entre deux « critères » d'identification. D'une part, dit-il, parce que « le critère psychologique ne se réduit pas à la mémoire » et, d'autre part, parce que l'identité-physique d'une personne, soit l'appartenance de mon corps à moi-même, loin d'être opposée à la problématique de l'ipséité, constitue plutôt « le témoignage le plus massif en faveur de l'irréductibilité de l'ipséité à la mêmeté³⁸. » Où se situe alors le problème ? Si tant est qu'il soit possible de montrer qu'elle est irréductible à la *mêmeté*, l'ipséité ne saurait relever, selon Ricœur, d'une critériologie, au sens strict d'une épreuve de vérification, d'un jugement d'adéquation ou de relation qui permet de statuer sur la vérité ou la fausseté de l'identité en question. Il faudra dire, alors, qu'en amont de la distinction

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, note 2.

³⁸ *Ibid.*, p.155.

entre un critère physique ou un critère psychologique d'identification, c'est l'usage même de la notion de « critère » qui fait problème dans le cadre de la présente discussion.

[...] la question est précisément de savoir si ipséité et mêmeté se prêtent de la même façon à l'épreuve du jugement de vérité. Dans le cas de la mêmeté, le terme de critère a un sens bien précis : il désigne les épreuves de vérification et de falsification des énoncés portant sur l'identité en tant que relation [...]. On peut alors légitimement appeler critère l'épreuve de vérité des assertions portant sur la mêmeté. En est-il de même de l'ipséité? L'appartenance de mon corps à moi-même relève-t-elle d'une critériologie? Ne tombe-t-elle pas plutôt dans le champ de l'attestation? La mémoire – le prétendu critère psychologique privilégié – est-elle le critère de quoi que ce soit? Ne tombe-t-elle pas, elle aussi, dans le champ de l'attestation³⁹?

L'introduction de *l'attestation* à ce stade de l'argument porterait d'emblée la question de l'identité personnelle au niveau pratique de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain, dont il sera question dans mon prochain chapitre, soit au niveau des rapports intersubjectifs de personne à personne qui sont essentiels à la reconnaissance de soi. La reconnaissance de soi, en tant qu'elle est porteuse d'une promesse, suppose, en effet, une sorte de créance, une croyance de la part d'autrui, qui ne saurait se réduire à la reconnaissance de faits strictement objectifs. Elle se rapproche plutôt du témoignage, de l'aveu, de l'imputation, de la sollicitude et du respect, mais aussi de la conviction. J'y reviendrai. Pour l'instant, il suffit de noter que la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* ne saurait se réduire, d'une part, à l'opposition entre l'identité-psychologique et l'identité-physique et, d'autre part, que le dessaisissement des apories constitutives de l'identité personnelle suppose de pouvoir faire valoir une autre forme de reconnaissance pensée

³⁹ *Ibid.*

comme *attestation*, distincte de la re-connaissance *objective* d'une personne, de la « reconnaissance comme identification⁴⁰ ».

Loin de clore, par conséquent, la discussion entourant les *puzzling cases* de l'identité, l'introduction de la question de l'*attestation* n'aura fait qu'anticiper sur la suite du débat. En effet, si la reconnaissance de soi échappe à l'épreuve de vérité ou de fausseté de critères objectifs, elle n'est pas sans soulever, par ailleurs, le doute et le soupçon qui demeurent intimement liés à la notion d'attestation : « Il n'est pas simplement son contraire [le soupçon], en un sens purement disjonctif, comme l'être-faux l'est par rapport à l'être-vrai. Le soupçon est aussi le chemin vers et la traversée dans l'attestation. Il hante l'attestation, comme le faux témoignage hante le témoignage vrai⁴¹. » La traversée des herméneutiques du soupçon dont Ricœur disait plus haut qu'elle était la voie obligée pour toute recherche de l'identité personnelle se confirme⁴². Chemin vers l'attestation, en effet, parce que les apories de l'identité personnelle qui s'ouvrent historiquement avec la pensée de Locke se voient aussitôt redoublées par l'apparition d'une autre tradition, celle précisément du « doute et du soupçon » issue de la pensée du philosophe écossais David Hume.

L'œuvre de Hume est à l'origine, selon Ricœur, d'une position sceptique que nous avons déjà vue se radicaliser une première fois avec Nietzsche et qui d'une manière tout à fait différente, mais non moins radicale, va atteindre de nouveaux sommets dans l'œuvre du philosophe contemporain Derek Parfit. Déjà chez Hume la notion d'identité

⁴⁰ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, pp.43-105.

⁴¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, pp.350-51.

⁴² Paul Ricœur, « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, n°221, janvier-mars. 1991, p.46.

personnelle n'est plus qu'une simple illusion. Dans son *Traité de la nature humaine*⁴³, il est certes encore question, comme chez Locke, d'un concept d'identité reposant sur un principe de permanence dans le temps, soit « une idée distincte d'un objet qui demeure invariable et ininterrompue durant une variation supposée de temps⁴⁴. » Mais contrairement à ce dernier, Hume n'accorde aucun privilège particulier à l'identité personnelle.

Étant donné, comme le souligne Ricœur, que seules nos impressions, dans la perspective d'un empirisme radical comme celui de Hume, sont en mesure de donner naissance à une « idée réelle » et que l'inspection de « son intérieur » ne laisse présager que des impressions diverses et changeantes, sans la moindre présence d'une « impression invariable relative à l'idée d'un soi », Hume conclut que l'identité personnelle n'est qu'une illusion. Ce premier constat d'échec ne clôt pourtant pas la discussion. Même si Hume rejette le postulat lockéen d'une identité réflexive fondée sur la continuité de la mémoire, il introduit néanmoins deux nouveaux concepts, soit *l'imagination* et *la croyance*, qui vont devenir essentiels pour la suite de la discussion.

C'est à l'imagination que Hume attribue, en effet, « la faculté de passer avec facilité d'une expérience à l'autre [...] et ainsi de transformer la diversité en identité⁴⁵. » La croyance apparaît dès lors comme le « relais » nécessaire afin de combler l'absence d'une impression constante qui pourrait donner lieu à l'idée réelle d'un soi. Pour Hume, la question de savoir ce qui « nous donne une propension si forte à superposer une identité à ces perceptions successives, et à supposer que nous sommes en possession

⁴³ David Hume, *L'Entendement, Traité de la nature humaine, Livre I et Appendice*, trad. P.Baranger et P. Saltel, Paris, G-F. Flammarion, 1995.

⁴⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.153.

⁴⁵ *Ibid.*

d'une existence invariable et ininterrompue durant le cours entier de nos vies⁴⁶ » repose entièrement sur notre capacité d'imaginer et de croire en une telle forme d'identité. D'où le caractère mitigé de son scepticisme, qui va se radicaliser par la suite. Si à l'époque de Hume il était encore plausible, comme le souligne Ricœur, d'admettre qu'une idée philosophique puisse reposer sur une croyance – comme en témoigne l'analogie que Hume établit entre l'unité de la personnalité et la cohésion d'une nation –, ce ne sera plus le cas pour des philosophes comme Nietzsche qui viendront « achever le pas du soupçon » en affirmant que la croyance ne peut engendrer que des fictions. Or, d'une manière différente, mais non moins radicale, c'est aussi la position que défend Derek Parfit à notre époque.

L'importance considérable que Ricœur accorde à l'œuvre de Derek Parfit dans *Soi-même comme un autre* s'explique en raison de la stratégie argumentative « hors du commun » qui s'y déploie et qui consiste, pour l'essentiel, à remettre en question, outre l'opposition des critères d'identification psychologique ou physique auxquels j'ai déjà fait référence, les « croyances ordinaires » qui sont sous-jacentes à l'usage de tels critères. L'analyse des croyances que Parfit soumet à l'épreuve de sa thèse dite *réductionniste* se résume à une thèse *non-réductionniste* qui suppose trois types d'assertions : 1) qu'on entend généralement par identité, « l'existence séparée d'un noyau de permanence; » 2) « qu'il peut toujours être donné une réponse déterminée concernant l'existence d'une telle permanence; » 3) « que la question posée est importante, pour que la personne puisse revendiquer le statut de sujet moral⁴⁷. »

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

L'analyse de Ricœur procède dans l'ordre à l'examen de la thèse réductionniste et de la thèse non-réductionniste qui concernent surtout la première forme de croyance, soit la croyance en une entité séparée qui serait constitutive de notre identité personnelle. Dans un second temps, il se tourne vers l'analyse des *puzzling cases* de l'identité qui ressortent de l'œuvre de Parfit et qui portent plus spécifiquement sur l'impossibilité de *toujours* fournir une réponse déterminée à la seconde croyance concernant la permanence dans le temps d'une même personne. Enfin, il est question de l'importance accordée à l'identité personnelle en tant que postulat nécessaire à la revendication d'un statut moral.

La thèse réductionniste que défend Parfit repose sur l'idée, nous dit Ricœur, que « l'identité à travers le temps se ramène sans reste au fait d'un certain enchaînement (*connectedness*) entre événements, que ceux-ci soient de nature physique ou psychique.⁴⁸ » Ricœur insiste d'abord sur le caractère strictement impersonnel de la notion d'événement qui ressort de cette conception « sans reste » de l'identité, qui exclut d'emblée toute référence à l'ipséité : « il faut entendre toute occurrence susceptible d'être décrite *sans* qu'il soit explicitement affirmé que les expériences qui composent une vie personnelle sont la possession de cette personne, sans que soit affirmé que cette personne existe⁴⁹. » Dans une perspective comme celle de Parfit l'identité d'une personne n'est, en effet, rien de plus qu'un enchaînement d'événements physiques et mentaux reliés entre eux par un cerveau et un corps⁵⁰. Comme le souligne H. J. Adriaanse, il est clair que pour Parfit seule compte l'existence des expériences et des vécus mentaux, l'existence d'une

⁴⁸ *Ibid.*, p.156.

⁴⁹ *Ibid.*, p.157.

⁵⁰ *Ibid.*

personne demeurant purement nominale : « Les vécus n'ont donc pas de propriétaire personnel; ce sont des processus au sein d'un univers impersonnel⁵¹. »

En revanche, la thèse non-réductionniste est associée à l'idée cartésienne d'une « substance spirituelle » qui existerait indépendamment de notre vécu psychique ou physique, d'où la croyance en l'existence séparée d'un noyau de permanence, bref d'une âme ou d'une conscience personnelle. Même si, comme le souligne Ricœur, il serait plausible de concevoir une variante matérialiste de la même thèse, l'important pour Parfit consiste à démontrer que la croyance en une identité personnelle suppose la présence d'un « fait supplémentaire par rapport à la continuité physique et/ou psychique » d'une même personne (*Further fact view*)⁵². Sur ce point, Ricœur constate que la thèse non-réductionniste est d'emblée formulée selon le « vocabulaire de référence » propre à la thèse réductionniste, soit en fonction de la description impersonnelle de l'enchaînement des événements psychique et/ou physique reliés par un cerveau et un corps, et que, par conséquent, elle ne peut être comprise que « par ce qu'elle dénie (le réductionnisme) et ce qu'elle ajoute (le fait supplémentaire)⁵³ ».

Nous retrouvons le problème de la critériologie auquel j'ai déjà fait mention. En effet, pour Ricœur, une stratégie argumentative qui repose uniquement sur le postulat de l'identité-mêmeté ne peut qu'éluder l'ipséité, à savoir l'expérience qu'une personne fait de son propre corps et de son vécu. Force est alors de conclure que c'est parce que Parfit ignore la distinction entre l'*idem* et l'*ipse*, qu'il n'a d'autres ressources « que de tenir pour superflu, au sens précis du terme, le phénomène de *mienneté* par rapport à la

⁵¹ H. J. Adriaanse, « Mienneté et moment de la dépossession de soi, » *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, *Op.cit.*, p.7.

⁵² Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p. 158.

⁵³ *Ibid.*

factualité de l'événement⁵⁴. » Ce que la thèse réductionniste abolit, par conséquent, ce n'est pas tant le « dualisme spiritualiste » – auquel Descartes est trop facilement associé selon Ricœur –, ni même le caractère personnel de nos souvenirs, mais de manière plus fondamentale encore c'est l'expérience du *corps propre*, soit l'appartenance d'une personne à son corps, qui se voit réduite à la description impersonnelle d'un fait contingent parmi d'autres.

Dans la mesure où le corps propre constitue une des composantes de la mienneté, la confrontation la plus radicale doit mettre en présence les deux perspectives sur le corps, le corps comme mien et le corps comme un corps parmi les corps. La thèse réductionniste, en ce sens, marque la réduction du corps propre au corps quelconque. C'est cette neutralisation qui, dans toutes les expériences de pensée que l'on va maintenant faire paraître, facilite la focalisation sur le cerveau du discours sur le corps. Le cerveau, en effet, diffère de maintes parties du corps, et du corps tout entier en tant qu'expérience intégrale, en ce qu'il est dénué de tout statut phénoménologique et donc du trait d'appartenance mienne⁵⁵.

La littérature abondante consacrée aux expériences de pensées portant sur la bissection, la transplantation, la duplication d'hémisphères cérébraux, etc., qu'on retrouve dans la tradition anglo-saxonne des *puzzling cases* de l'identité peut certainement laisser le lecteur perplexe devant le caractère fantastique que revêtent la plupart de ces « fictions chirurgicales⁵⁶ ». Et pourtant, Descartes, comme le rappelle Stéphane Ferret, nous avait appris, depuis longtemps, qu'il est possible de faire bon usage du scalpel en métaphysique. Or, bien que la plupart de ces cas imaginaires puissent paraître

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p.159.

⁵⁶ Stéphane Ferret, *Le Philosophe et son scalpel, le problème de l'identité personnelle*, Paris, Les Éditions de minuit, 1993.

difficilement réalisables d'un point de vue technique, ne suffit, comme le souligne Ricœur, qu'ils soient concevables d'un point de vue logique et physique afin d'être recevables. Reste à savoir cependant si la réduction d'une personne à son cerveau ne fait pas violence aux conditions d'existence les plus élémentaires, soit l'appartenance d'une personne à son corps, à son vécu, à son historicité ainsi qu'à sa condition terrestre : « Il est clair que les fictions théoriques de Parfit, à la différence des fictions littéraires dont nous parlerons plus loin, portent sur des entités relevant du registre du manipulable d'où la question de l'ipséité a été par principe éliminée⁵⁷. »

C'est dans la troisième partie de *Reasons and Persons* qu'on retrouve l'exposé des *puzzling cases* qui font l'objet d'une confrontation avec la conception narrative de l'identité personnelle que défend Ricœur⁵⁸. Il est question de deux versions d'une même fiction théorique faisant référence aux expériences de télé-transport qu'on retrouve dans la littérature de science-fiction. L'enjeu consiste à démontrer, dans un cas comme dans l'autre, qu'il n'est pas toujours possible de fournir une réponse déterminée à la croyance selon laquelle l'existence d'une *même* personne perdure à travers le temps. L'expérience consiste à imaginer qu'un scanner puisse enregistrer et reproduire de manière exacte l'état d'un corps et d'un cerveau transmis à un récepteur sur une autre planète afin de recréer une copie du *même* corps et du *même* cerveau⁵⁹.

Dans la première phase de l'expérience, le corps et le cerveau d'origine d'une même personne sont détruits lors du transfert de données, la question consiste alors à savoir si la personne est morte ou si elle survit dans sa réplique. Du point de vue de l'identité numérique, la personne n'est certes pas la même personne que sa réplique. Par

⁵⁷ *Ibid.*, p.11.

⁵⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.161.

⁵⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p.211.

contre, d'un point de vue qualitatif, les deux sont indiscernables. Le cas s'avère, donc, indécidable. Dans la seconde phase de l'expérience, le transfert est réussi, cependant le cœur de la personne en question est endommagé et elle apprend dès son arrivée sur la planète Mars qu'elle va bientôt mourir. Elle fait alors la rencontre de sa réplique qui tente de la rassurer et de la consoler en lui promettant de tenir sa place à l'avenir et de demeurer fidèle à la réalisation de tous ses projets. La personne en question a-t-elle raison d'espérer survivre dans sa réplique ou va-t-elle mourir ? Encore une fois, Parfit conclut à l'indécidabilité du cas⁶⁰.

Dans tous les cas de figure, d'indiquer Ricœur, il appert qu'aucune des solutions possibles ne soient plausibles : a) il n'existe personne qui soit *même* que moi, b) je suis le *même* que l'un des deux individus issus de l'expérimentation, c) je suis le *même* que les deux individus. Aussi, Parfit a beau jeu de conclure que si aucune de ces possibilités n'est plausible, c'est parce que la question initiale était elle-même vide. Certes, comme le souligne Ricœur, tant qu'on en reste au seul critère de l'identité-*mêmeté* ce genre de conclusion devient « irrésistible » : « Vais-je survivre ? », « Y aura-t-il une personne qui soit la même personne que moi ? », « Comment tenir ensemble ces deux questions sans dissoudre la question elle-même ? ». Cependant, dans un cadre prédéterminé où le vocabulaire de référence relève déjà d'une thèse réductionniste, il vaudrait mieux « nuancer le propos », nous dit Ricœur, et affirmer que la question est elle-même indéterminée.

Il est clair que, pour Ricœur, l'importance accordée par Parfit aux cas les plus paradoxaux s'explique en raison du fait que seule une fiction théorique de ce genre permet de tenir à l'écart les éléments supposément contingents que généralement nous

⁶⁰ *Ibid.*

tenons pour indissociables d'une personne dans la vie quotidienne, soit « le recouvrement entre la connexion psychologique (et éventuellement corporelle), qui peut à la rigueur relever d'une description impersonnelle, et le sentiment d'appartenance – en particulier des souvenirs – à quelqu'un capable de se désigner lui-même comme leur possesseur⁶¹ ». La confrontation des fictions théoriques et la fiction littéraire aura, d'ailleurs, précisément pour but de remettre en question la présomption de contingence à l'égard de certains des traits les plus fondamentaux de la condition humaine.

Que faire, en effet, de l'historicité de la personne qui est en jeu dans l'expérience, de sa dignité physique, de sa liberté de choisir, de ses craintes, de ses croyances, de ses doutes, bref de son souci d'exister ? En référence à un article de Bernard Williams⁶², Ricœur souligne, à cet effet, que déjà « le glissement de la discussion des problèmes de *mémoire* aux problèmes de *survie* marque l'entrée en scène d'une dimension d'historicité dont il paraît bien difficile de faire une description impersonnelle⁶³. » Parfit pourrait certes concéder à Ricœur que le sujet en question peut toujours décider de changer d'idée en préférant un autre mode de transport, moins efficace et peut-être plus dispendieux, afin d'éviter les risques reliés à ce genre d'aventure hasardeuse, mais, comme le souligne Adriaanse, cette concession ne changerait rien à sa position théorique, puisque Parfit maintient que, d'un point de vue réflexif ou intellectuel, la vue réductionniste demeure toujours vraie. Faut-il alors conclure, comme le fait Adriaanse, qu'au nom de la vérité il est préférable que soit « supprimé le témoignage qu'on est soi-même affecté ?⁶⁴ »

⁶¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.163.

⁶² *Ibid.*, note 2.

⁶³ *Ibid.*, note 2.

⁶⁴ H.J. Adriaanse, « Mienneté et moment de la dépossession de soi, » *L'Herméneutique à l'école de la phénoménologie*, *Op.cit.*, p. 16.

En fait, il faut faire un pas de plus et dire que même d'un point de vue moral Parfit maintient la position selon laquelle : « L'identité n'est pas ce qui importe⁶⁵. » L'analyse de la troisième et dernière croyance soulève, en effet, la question de l'égoïsme méthodologique (*self-interest theory*) qui est au fondement des théories utilitaristes contre lesquelles la thèse de Parfit est dirigée. Son argument consiste alors à démontrer que si nous sommes troublés par ce genre d'expérience, c'est parce que « le jugement d'identité » nous paraît si important. Or, selon lui, les raisons valables « du choix éthique » devraient faire l'objet d'un jugement désintéressé, d'où l'importance d'opérer une dissolution des croyances fausses sur le statut ontologique des personnes. La prémisse implicite qui ressort de l'argument consisterait, ainsi, à affirmer que se défaire de ces croyances, *i.e.* de l'égoïsme qu'elle présuppose, implique que nous puissions admettre que la question de l'identité est vide et que, par conséquent, d'un point de vue moral, mon identité n'est pas ce qui devrait me préoccuper. Est-ce à dire que la *mienneté* se substitue alors à la question de la *mêmeté* ?

En vérité, dira Ricœur, « tout porte à penser que Parfit, à la faveur de l'indistinction entre ipséité et mêmeté, vise la première à travers de la seconde⁶⁶ ». Ce qui, pour Ricœur, n'est pas sans intérêt, puisque le désintéressement que Parfit revendique en matière de moralité n'est pas étranger aux cas limites auxquels vont bientôt nous confronter les variations imaginatives que permet d'opérer l'identité narrative. Il sera en outre question d'une « crise de l'ipséité » tout aussi radicale que celle que nous avons d'abord rencontrée chez Descartes. Cependant, pour Ricœur, l'indétermination de la question « qui ? », portée à la limite de la dissolution des

⁶⁵ Derek Parfit, *Reasons and Persons*, *Op.cit.*, p.255.

⁶⁶ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.165.

paradigmes de l'identité poétique des personnages de fiction, ne saurait pour autant vider la question : « je ne vois pas comment la question *qui ?* peut disparaître dans les cas extrêmes où elle reste sans réponse. Car enfin, comment s'interrogerait-on sur ce *qui* importe si l'on ne pouvait demander à *qui* la chose importe ou non⁶⁷ ? »

On verra, en effet, que la « mise à nu » de la question de l'ipséité ne représente que l'ouverture même de la question de l'ipséité morale chez Ricœur. La thèse sceptique de Parfit invite certes à une ascèse de la pensée, à un moment de dépossession de soi, qui demeure essentiel, selon Ricœur, à toute recherche authentique de l'ipséité. Cependant, l'époché narrative, comme le doute réflexif chez Descartes, non moins que le soupçon dont j'ai déjà indiqué qu'il était indissociable de l'attestation de l'ipséité morale, ne saurait abolir la question du soi. Il ne faudrait pas, dira Ricœur, que « la crise de l'ipséité » ait pour effet pervers de transformer l'estime de soi en haine de soi. Aussi, peut-être faudra-t-il admettre, à la limite, que d'un point de vue moral l'identité n'est pas vraiment ce qui importe. Reste à savoir, cependant, de quelle « identité » il est encore question lorsqu'on affirme que l'identité n'est pas ce qui importe.

2.3 L'époché narrative et les variations imaginatives sur le soi

L'originalité du concept d'identité narrative devient manifeste lorsqu'on considère la dialectique de l'ipséité et de la mêmeté qui demeure, selon Ricœur, « la contribution majeure de la théorie narrative à la constitution du soi. »⁶⁸ Elle apparaît dans sa version la plus polémique, mais aussi la plus créative, avec les variations imaginatives sur le soi que permet d'opérer la « mise en intrigue » des personnages de fiction sur le plan de

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*, p.167.

l'interprétation des récits littéraires. La thèse que défend Ricœur consiste à démontrer que la « mise en intrigue » des personnages de fiction permet de fournir une « réplique poétique » aux apories de l'identité personnelle soulevées par les fictions théoriques comme celles de Parfit.

Les cas limites que donnent à penser les romans modernes comme ceux de Musil, de Joyce ou de Kafka, présentent, en effet, des fictions de la perte d'identité qui sont non moins problématiques que le modèle de la science-fiction qu'on retrouve dans *Reasons and Persons*. Cependant la « mise à nu de la question de l'ipséité », que je tacherai de faire apparaître dans un premier temps, n'est pas sans soulever des problèmes d'ordre moral. Il n'y a pas, dira Ricœur, de récit qui soit éthiquement neutre⁶⁹. Par conséquent, cette confrontation des *puzzling cases* de l'identité ne pourra s'achever qu'au terme de mon troisième et dernier chapitre lorsque viendra le moment d'élaborer les dimensions éthiques de l'ipséité narrative.

Il s'agira donc de démontrer, en première instance, pourquoi la « mise en intrigue » que permet de *configurer* la poétique du récit donne lieu, chez Ricœur, à une relecture dynamique du concept d'identité, à une « synthèse de l'hétérogène », qui, une fois transférée sur la catégorie du personnage, permet de dissocier, à la limite des cas problèmes que présente la littérature de fiction, ce que nous tenons généralement pour inséparable dans la vie quotidienne, à savoir les traits caractériels d'une *même* personne (*idem*) et l'appartenance d'une personne à son corps et à son vécu (*ipse*). L'approche narrative de l'identité personnelle devrait ainsi fournir les raisons pour lesquelles la question « qui ? » s'avère, à la limite, irréductible à la question « quoi ? ».

⁶⁹ *Ibid.*, p.139.

Cependant si l'identité narrative permet de fournir un modèle d'explication suffisant afin de dépasser les apories constitutives de l'identité personnelle, le caractère exemplaire que Ricœur accorde à la fiction littéraire sur le plan de l'agir moral en situation suppose un mode spécifique de réduction à la sphère d'appartenance au corps propre, qui requiert, comme je l'ai déjà indiqué, une extension considérable de notre compréhension du champ d'enquête propre à l'agir humain, soit une ouverture au monde des pratiques, des interactions, des plans de vies, ainsi qu'à l'ensemble des institutions symboliques qui médiatisent ces divers champs d'expériences.

La *mise entre parenthèses* des références de « premier rang » qui caractérise la littérature de fiction, au même titre que la réduction qu'opère le phénoménologue, ne saurait par conséquent nous confiner au solipsisme. Les personnages que nous rencontrons dans la littérature sont, *comme* nous, des êtres agissants et souffrants. Aussi, si l'identité narrative doit servir d'*analogon* afin d'expérimenter, à vide, pour ainsi dire, sur l'ensemble des variations imaginatives que permet d'envisager la littérature poético-romanesque, reste à savoir comment la fiction permet de sortir de la clôture du texte afin d'instruire le jugement moral en situation. Ce sera l'objet de mon prochain chapitre de montrer comment il est possible de penser les rapports entre le « monde du texte » et le « monde de la vie », qui s'entrecroisent chez Ricœur dans une *théorie de la lecture* qui suppose, tel qu'indiqué précédemment, une « interprétation performative » de la part du lecteur afin de reconduire le texte à l'action.

Mon hypothèse de lecture devrait ainsi se confirmer en partie, dans un premier temps, en raison du caractère « original » que représente cette critique des théories de l'identité personnelle sur la base une interprétation poétique du concept d'identité

narrative, qui devra être complétée, dans un second temps, en raison du caractère « originaire » de l'ipséité morale qui ressort de cette confrontation d'un point de vue éthique. Si cette hypothèse de lecture s'avère valide, il devrait alors être possible de rendre compte de la *fonction pratique* que Ricœur accorde à l'imagination narrative dans la *formation* ainsi que dans l'*application* du jugement moral en situation, faisant ainsi de l'ipséité narrative une condition de possibilité nécessaire au développement de l'identité morale.

La théorie narrative qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre* tire ses sources d'une relecture de la *Poétique*⁷⁰ d'Aristote que Ricœur avait d'abord élaborée dans *Temps et récit*. L'essentiel du propos consistait alors à démontrer que la « mise en intrigue » qu'opère le récit narratif permet de configurer l'action selon un principe d'identité dynamique qui repose à la fois sur des éléments de *concordance* et de *discordance*. Par concordance, Ricœur entend ce qu'Aristote appelait « l'agencement des faits » en fonction des règles de la composition poétique. La discordance faisant plutôt référence aux événements inattendus, aux effets de surprise, de rupture, bref « aux renversements de fortune qui font de l'intrigue une transformation réglée depuis une situation initiale jusqu'à une situation terminale⁷¹. » En s'appuyant sur la théorie aristotélicienne de la tragédie, Ricœur cherchait ainsi à démontrer comment il est possible de penser un modèle d'identité dynamique qui puisse répondre à la fois des discordances qui mettent en péril la continuité du récit d'une vie tout en conservant son unité d'ensemble. Ce modèle d'identité dynamique, que Ricœur traduit par une « synthèse de

⁷⁰ Aristote, *La Poétique*, Traduction, introduction et notes de Barbara Gernez, Paris, Les Belles lettres, 1997.

⁷¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.168.

l'hétérogène », lui permettait, alors, d'étendre l'antique notion de « *muthos* », défini comme « assemblage des actions accomplies⁷² », à l'ensemble des médiations qui caractérisent la composition narrative.

Par là, je tente de rendre compte des diverses médiations que l'intrigue opère – entre le divers des événements et l'unité temporelle de l'histoire racontée; entre les composantes disparates de l'action, intentions, causes et hasards, et l'enchaînement de l'histoire; enfin entre la pure succession et l'unité de la forme temporelle –, médiations qui, à la limite, peuvent bouleverser la chronologie au point de l'abolir⁷³.

On retrouve ainsi une première distinction entre le modèle théorique qui sous-tend les *puzzling cases* de l'identité chez Parfit et l'apport que représente la théorie narrative resituée dans le cadre d'une réflexion sur la formation de l'identité personnelle. C'est le statut de « l'événement impersonnel » qui est d'abord remis en question par la théorie narrative. Contrairement à la notion d'événement qu'on retrouve dans un modèle causal comme celui de Parfit, l'événement narratif, nous dit Ricœur, se définit par rapport à « l'opération même de configuration⁷⁴ ». Qu'est-ce à dire ? Si l'événement et l'occurrence d'un fait sont une seule et même chose d'un point de vue causal, l'événement narratif s'inscrit plutôt dans une suite logique d'événements, dans un agencement réglé de faits, qui a ceci de remarquable qu'il permet d'inverser l'effet de contingence des occurrences en nécessité, mais de manière *rétrospective*⁷⁵.

⁷² Paul Ricœur, *Lectures 2*, *Op.cit.*, p.468.

⁷³ Paul Ricœur, « Identité narrative », *Op.cit.*, p.37.

⁷⁴ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.169.

⁷⁵ *Ibid.*, p.175.

Contrairement aux accidents qui caractérisent la contingence du monde « réel », l'élément perturbateur du drame est porteur d'un sens dans la mesure où il fait avancer l'histoire en fonction d'une finalité que seule permet de configurer le récit compris dans son ensemble. L'acte configurant accorde ainsi à l'occurrence d'un fait contingent un caractère événementiel en fonction de la totalité singulière du drame : « c'est cette nécessité narrative qui transmue la contingence physique, adverse de la nécessité physique, en contingence narrative, impliquée dans la nécessité narrative⁷⁶. » Aussi, ce qui apparaît d'abord contraire au principe d'unité et de continuité de la conscience dans le temps chez Locke, soit le divers des impressions furtives, se voit réinscrit dans un principe d'identité dynamique qui permet de reconduire la discontinuité des événements troubles de l'existence à l'intérieur du cadre circonscrit d'une « unité narrative » propre à la vie du personnage. Le récit permet ainsi, dira Ricœur, de transmuier les effets du hasard en destin.

Aussi, ce n'est véritablement qu'avec le passage de l'intrigue à la question de l'identité du personnage de fiction que la question de l'identité narrative s'avère la plus féconde pour une réflexion philosophique sur l'identité personnelle : « Le pas décisif en direction d'une conception narrative de l'identité personnelle est fait lorsque l'on passe de l'action au personnage⁷⁷. » Pas décisif, certes, puisque l'événement narratif ne peut plus être dissocié des événements contingents qui viennent rompre la belle continuité de la conscience identique à elle-même. Le personnage devient ainsi inséparable du récit. Est personnage, dira Ricœur, celui qui fait l'action⁷⁸. Conformément au modèle classique de *La Poétique* d'Aristote, les personnages de récit sont, en effet, subordonnés à la série

⁷⁶ *Ibid.*, p.170.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

des événements qui forment l'unité du drame. Ricœur adopte, ainsi, la maxime de Frank Kermode⁷⁹ selon laquelle le développement d'un personnage se traduit par l'acte de raconter : « pour développer un caractère, il faut raconter plus⁸⁰. » Il faudra dire, par conséquent, que l'identité du personnage est déterminée en accord avec les transmutations de l'ensemble des paramètres qui configurent la trame narrative, bref qu'il est lui-même une catégorie narrative. Son identité est donc à la fois constituée et constituante du drame en fonction de la « discordante-concordance » circonscrite par l'unité de l'histoire.

L'identité dynamique qui ressort de cette « mise en intrigue » de l'action devient alors une composante essentielle à la dialectique interne au personnage, soit la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*. Cette dialectique s'articule, d'une part, selon la concordance, en fonction de l'agencement des faits, qui permet de comprendre l'histoire d'un personnage comme une suite continue d'événements qui s'inscrivent dans une totalité *singulière* qu'on peut, à juste titre, appeler « l'unité narrative d'une vie ». D'autre part, cette continuité se voit constamment menacée par les effets de contingences, de discordances, qui peuvent surgir à tous moments de l'existence, soit en fonction des imprévus, des accidents, des ruptures ou de nouvelles rencontres qui viennent inmanquablement changer le destin d'une vie. Aussi, si la configuration narrative permet d'opérer une synthèse de l'hétérogène, c'est en raison d'une nécessité rétrospective spécifique à l'acte poétique. Cette synthèse permet d'assurer la continuité des événements qui forment l'unité narrative des personnages de fiction en fonction d'un concept d'identité

⁷⁹ Frank Kermode, *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1966-2000.

⁸⁰ *Ibid.*, p.172.

dynamique qui circonscrit les facteurs discordants de la trame narrative à l'intérieur d'une totalité singulière propre à la configuration que permet d'opérer le récit.

La littérature offre à cet égard un éventail exhaustif de configurations possibles de l'identité personnelle : « [...] Entre la stable identité des héros de récits naïfs et la perte d'identité de ceux qui apparaissent dans certains romans modernes, toutes les étapes intermédiaires ont été explorées⁸¹. » Des tragiques anciens jusqu'au roman moderne, on assiste, en effet, à un renversement progressif des paradigmes de l'identité poétique depuis le pôle *idem* de l'identité, à savoir depuis l'unité constante du caractère des personnages qui peuplent l'imaginaire de nos récits d'enfance, des contes de fées aux récits folkloriques, en passant par un « espace intermédiaire de variations » dans le roman classique, où la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse* se maintient en équilibre entre la continuité du drame et l'intervention de plus en plus prégnante des personnages⁸². Jusqu'aux romans d'apprentissage où le rapport entre l'intrigue et le personnage tend à s'inverser, c'est-à-dire que l'intrigue laisse place au dialogue intérieur des personnages qui prend alors le dessus sur l'intrigue⁸³. Enfin, à la limite des exemples typiques que nous fournit le roman moderne, notamment chez Musil, nous assistons à une érosion des paradigmes de l'identité poétique qui va entraîner à la fois une éclipse de l'intrigue et du personnage. C'est ici que la question dénudée de *L'Homme sans qualité* de Musil nous ramène aux cas problématiques de l'identité soulevés par Parfit.

⁸¹ *Ibid.*, p.176.

⁸² Ricœur cite à cet égard la tradition du roman anglais au XVIII^e siècle ainsi que les romans de Dostoïevski et de Tolstoï. *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

Avec Robert Musil, par exemple, *L'Homme sans qualités* – ou plus exactement sans propriétés (*ohne Eigenschaften*) – devient à la limite non identifiable, dans un monde, est-il dit, de qualités (ou de propriétés) sans hommes. L'ancrage du nom propre devient dérisoire au point de devenir superfétatoire. Le non-identifiable devient l'innommable. Pour préciser l'enjeu philosophique de pareille éclipse de l'identité du personnage, il importe de remarquer que, à mesure que le récit s'approche du point d'annulation du personnage, le roman perd aussi ses qualités proprement narratives [...] A la perte d'identité du personnage correspond ainsi la perte de configuration du récit et en particulier une crise de la clôture du récit⁸⁴.

Que signifie alors cette perte d'identité ? La thèse de Ricœur consiste à démontrer que « replacés dans le cadre de la dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, ces cas déroutants de la narrativité se laissent réinterpréter comme mise à nu de l'ipséité par perte de support de la mêmeté⁸⁵. » À l'opposé d'un « caractère » stable qui recouvre l'ipséité en fonction d'un ensemble de « propriétés » identifiables, selon le principe de l'unité narrative du drame, dans ce dernier cas l'ipséité se retrouve « mise à nu » sans support de la mêmeté. Mais qu'est-ce que l'ipséité, de rétorquer Ricœur, lorsqu'elle a perdu tout support de mêmeté ?

Les fictions de la perte d'identité, de l'errance et de l'aliénation, dont on trouve plusieurs exemples dans la littérature diffèrent fondamentalement des fictions théoriques comme celle de Parfit, selon Ricœur, dans la mesure où ils tournent autour d'un *invariant*, soit « la condition corporelle comme médiation existentielle entre soi et le monde⁸⁶. » Autrement dit, même à la limite de la déconstruction de l'ensemble des paradigmes du récit, l'*ipséité*, en tant qu'*être-au-monde*, demeure portée par sa condition

⁸⁴ *Ibid.*, p.177.

⁸⁵ *Ibid.*, p.178.

⁸⁶ *Ibid.*

corporelle d'existence. La Terre, dira Ricœur, n'est pas, à cet égard, qu'une planète parmi d'autres, un corps parmi des corps, flottant dans un univers impersonnel : « c'est le nom mythique de notre ancrage corporel dans le monde⁸⁷. » Aussi, outre la distinction entre les notions d'événements impersonnels et d'événement narratifs – qui impose de revoir la thèse réductionniste de Parfit à la lumière de la dimension *historiale* d'un soi qui est à la fois constitué et constituant de son histoire personnelle –, ce qui à la limite fait violence aux conditions d'existences les plus fondamentales de l'humanité des personnes qui sont en jeu dans l'expérience relèverait du traitement impersonnel du corps et du cerveau par l'outillage de manipulations technologiques, de la technique qui occulte non seulement l'intégrité physique mais l'ancrage spatial de notre être-au-monde situé entre ciel et terre. Voilà, en somme, ce que viendrait violer le « rêve technologique » des fictions théoriques comme celles de Parfit : « C'est de ce rêve technologique, illustré par les manipulations cérébrales, que se rend solidaire le traitement impersonnel de l'identité au plan conceptuel⁸⁸. »

Une telle critique est-elle recevable ? Ricœur suggère-t-il de censurer toutes formes de représentations à caractère technoscientifique, voire à la limite extra-terrestre ? Pour Ricœur, il n'est pas question de censure ou d'interdire de rêver ce qui, d'un autre point de vue, serait également immoral selon lui⁸⁹. Ce dont il est question, c'est l'inviolabilité de l'intégrité physique d'une personne. Or la question de l'intégrité physique d'une personne, pensée en tant qu'une des premières conditions existentielles de notre être-au-monde, porte assurément la question identitaire sur un autre plan, celui de l'ipséité morale. En effet, pour Ricœur, « l'invariant existentiel de la corporéité et de la

⁸⁷ *Ibid.*, p.178.

⁸⁸ *Ibid.*, p.178-79.

⁸⁹ *Ibid.*, p.180.

mondanéité » n'est pas qu'une condition d'existence parmi d'autres, mais s'avère être « la condition existentielle de possibilité pour qu'il y ait des règles, des lois, c'est-à-dire finalement des préceptes adressés à des personnes comme agissant et souffrant⁹⁰ ».

Nous retrouvons ainsi le troisième moment de la réflexion de Parfit, à savoir l'importance que nous accordons à l'identité personnelle afin de pouvoir revendiquer le statut moral de personne. Il appert, cependant, que contrairement à la position de Parfit, le caractère indéterminé de la question de l'ipséité portée à la limite de la dissolution de l'identité-*idem*, ne permet pas de conclure au caractère dérisoire de la question de l'identité. Car, même à la limite de la déconstruction de l'ensemble des paramètres narratifs qui permettent de configurer le « caractère » identifiable des personnages de fiction, l'ipséité est porteuse d'une composante *existentielle* plus *originale*, qui, en deçà des critères psychique ou corporel d'identification, demeure une des conditions de possibilité nécessaires afin de penser une identité morale plus authentique. C'est ainsi que la problématique de l'identité personnelle ouvre la voie à la question du rapport entre l'ipséité narrative et l'identité morale.

⁹⁰ *Ibid.*, p.179.

Chapitre 3

L'Ipséité morale

Le rapport problématique qu'entretiennent l'ipséité narrative et l'identité morale dans *Soi-même comme un autre* repose assurément sur la fonction *médiatrice* que Paul Ricœur accorde à la fiction littéraire dans sa conception de l'identité narrative. En effet, si l'herméneutique réflexive du soi permet déjà de parler d'un dépassement possible des apories constitutives de l'identité personnelle, en fonction de la dialectique interne à l'identité narrative des personnages de fiction, l'appartenance irréductible au *corps propre* en tant qu'*être-au-monde*, qui ressort de la confrontation des fictions théoriques comme celles de Parfit, soulève encore des problèmes d'ordre moral qui demeurent entiers. Aussi, dans la mesure où la question dénudée de l'ipséité portée à la limite de la dissolution des paramètres de l'identité narrative s'avère révélatrice de *conditions existentielles* nécessaires afin « qu'il y est des règles, des lois, c'est-à-dire finalement des

préceptes adressés à des personnes comme agissant et souffrant¹ », il convient de se demander en quoi *l'acte de raconter* permet de combler le déficit de sens qui se creuse entre la fonction *descriptive* de l'ipséité narrative et la fonction *prescriptive* de l'identité morale.

Comment est-il possible, en effet, d'envisager dans les termes de Ricœur « une transition significative entre l'ascription de l'action à un agent qui peut, et son imputation à un agent qui doit² » ? Tel est l'enjeu de ce troisième et dernier chapitre qui, conformément à ma question initiale, consistera à se demander en quel sens les récits de fictions peuvent tenir lieu d'*heuristique* dans le cadre d'une réflexion portant sur la formation de l'identité morale. La réponse à cette question qui suppose, comme je l'ai déjà indiqué, de pouvoir rendre compte de la *fonction pratique* que Ricœur accorde à la fiction, voire à l'*imagination narrative* dans la « mise en situation » des problèmes relatifs à la *formation* ainsi qu'à l'*application* du jugement moral requièrent deux types de développements distincts que j'entends suivre dans l'ordre. Dans un premier temps, il s'agira de démontrer que la théorie narrative, telle qu'elle ressort du chapitre précédent, exige une extension considérable de notre compréhension du champ d'enquête propre à l'agir humain. Ceci afin de porter la « grammaire des phrases d'action » au niveau d'une *praxis*, soit au niveau des pratiques, des règles constitutives, des interactions ainsi que des plans de vie, qui permettent de faire apparaître la visée éthique qui est coextensive de « l'unité narrative d'une vie ».

Dans un second temps, il s'agira de présenter les raisons pour lesquelles une théorie narrative de l'agir humain permet non seulement de fournir des *appuis* mais aussi

¹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.179.

² *Ibid.*, p.180.

d'*anticiper* sur les modes d'évaluations propres à l'éthique³. Les actions organisées en récit, nous dit Ricœur, « présentent des traits qui ne peuvent être élaborés thématiquement que dans le cadre d'une éthique⁴. » C'est ici que mon hypothèse de lecture, selon laquelle ce sont les variations imaginatives sur le soi qui font figures de propédeutique à l'éthique, devrait pouvoir se confirmer. Sans ambitionner, pour autant, de proposer une lecture exhaustive de la pensée morale de Ricœur, ce qu'il s'agira de comprendre, c'est en quel sens les récits de fiction peuvent fournir un modèle « original » d'interprétation des conflits d'ordre moraux, des conflits de devoir ainsi que des blessures morales effectives, qui ressortent d'une conception tragique de l'agir moral en situation. La « crise de l'ipséité », que nous avons vue se déployer une première fois avec Descartes et une seconde fois dans le contexte du débat anglo-saxon concernant les apories de l'identité personnelle, devrait ainsi se révéler la plus féconde, d'un point de vue existentiel, afin de faire apparaître la portée morale de l'ipséité narrative. Enfin, dans le prolongement de ce second développement, il s'agira de s'interroger sur la pertinence d'une approche régressive comme celle que pratique Ricœur en matière de moralité, d'une « lecture à rebours » à partir des conflits d'ordre moral qui nécessitent, selon lui, la présence de conditions formelles d'obligations afin de penser l'ipséité narrative en tant que sujet moral d'imputation.

La quête de l'autonomie morale s'avère inséparable, chez Ricœur, de la *lutte pour la reconnaissance* qui ressort des rapports intersubjectifs de personnes à personnes sur le plan des institutions. Le formalisme kantien apparaît, dès lors, comme l'indépassable présupposition d'une éthique du respect de la seconde personne, qui témoigne du fait que

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p.139.

l'*attestation* des capacités de dire, d'agir, de se raconter et de s'imputer à soi-même son agir, ne va pas sans la présence de la figure d'autrui, au sein de la conscience, qui demeure la *pierre de touche* de l'éthique chez Ricœur⁵. Cela même en dépit du fait que l'*impératif catégorique* kantien apparaît d'emblée mis en échec dans des situations limites où le *tragique de l'action* nous force à recourir à une éthique prudentielle, soit à une conception moderne de la *sagesse pratique*, afin de penser la responsabilité éthique sur la base de conditions historico-politiques où la violence et le conflit, sous toutes ses formes, apparaissent plus souvent qu'autrement comme étant l'envers des normes qui régissent les rapports humains. C'est, donc, dans l'orient d'une théorie politique de la *reconnaissance mutuelle*, qu'il s'agira, en conclusion, d'envisager les termes d'une herméneutique critique de la « condition historique » qui, par-delà l'opposition entre l'éthique et la morale, ouvrira notre réflexion au vaste domaine de l'histoire. Mais, encore une fois, il ne faudrait pas aller trop vite, trop loin.

3.1 Une extension du champ d'enquête propre à l'agir humain

Ce n'est qu'en fonction du cadre élargi d'une *praxis*, soit en fonction de l'ensemble des pratiques, des règles constitutives, des interactions et des plans de vie coextensifs de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain, qu'il est possible, selon Ricœur, d'élever la notion « d'unité narrative d'une vie » au niveau d'une réflexion d'ordre éthique. L'identité narrative, thématifiée par la mise en intrigue de personnages de fiction en conformité avec la « synthèse de l'hétérogène » qui ressort de la notion

⁵ Paul Ricœur, « Sympathie et Respect, Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *À l'école de la phénoménologie, Op.cit.*, p.266-283.

d'événement narratif, s'inscrit alors dans le prolongement d'une visée *téléologique*, que Ricœur traduit par le souhait d'une « vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes⁶ ». Il est à noter, cependant, que cette extension de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain ne signifie pas seulement un « allongement des connexions entre les segments d'action mise en forme par la grammaire des phrases d'action⁷. » L'agencement pré-narratif des divers champs d'expériences propres à l'agir humain suppose plutôt d'introduire une « hiérarchie d'unités praxiques » qui répondent, comme autant de programmes narratifs, d'un complexe de connexions logiques qu'on se doit d'explicitier avant d'aborder de front la dimension éthique de « l'unité narrative d'une vie⁸ ».

Le premier niveau concerne *les pratiques* qui font référence aux métiers, aux arts ainsi qu'aux jeux que nous « pratiquons », à juste titre, dans la vie quotidienne. Il est alors question des « actions longues » relevant d'un métier, d'un art ou d'un jeu, qui n'ont pas leurs fins en elles-mêmes. C'est-à-dire qu'on exerce toujours, comme le souligne Ricœur, « en vue de » quelque chose d'autre. À titre d'exemple, si je souhaite jouer la sonate de César Frank lors d'un récital de violon, il convient de « pratiquer » mes gammes et arpèges et de répéter mes études « en vue » de préparer ma performance de l'œuvre. Par contraste, on parlera « d'actions de base », comme le fait Arthur Danto, en référence aux gestes élémentaires ou primaires, que nous avons certes acquis mais, que nous posons sans avoir à faire autre chose. Lorsque je marche, par exemple, j'avance d'abord le pied droit et le reste de mon corps suit le mouvement, sans que j'aie à anticiper

⁶ *Ibid.*, p.202.

⁷ *Ibid.*, p.181.

⁸ *Ibid.*

le déplacement de mon pied gauche. Aussi mon entrée en scène lors d'un récital n'exige pas, à l'évidence, d'entraînement préalable, alors que la performance d'une sonate pour violon requiert un ensemble complexe d'actions préparatoires.

Le second type de connexion fait référence à l'ensemble des actions qui sont subordonnées à la mise en œuvre d'une tâche ou d'un geste qui relèvent d'un métier, d'un jeu ou d'un art. Il est alors question des actions qui sont « enchâssées », par exemple, dans l'acte d'une performance musicale, mais qui à elles seules ne tiennent pas lieu de pratique en soi. Cette « relation de subordination » n'est plus alors pensée de manière *diachronique*, soit de manière linéaire en fonction de l'ordre chronologique des événements devant mener à la réalisation d'un acte, mais plutôt de manière *synchronique*, en fonction de ce qui est impliqué *de facto* dans l'action en question. On dira, par conséquent, que le rapport entre ces actions subordonnées ne tient plus seulement à la relation d'antécédent par rapport à une conséquence ou à une finalité, selon un lien causal ou téléologique, mais que la relation impliquée est d'ordre « intentionnel », c'est-à-dire qu'elle donne sens à la pratique en question. Autrement dit, labourer, pour reprendre l'exemple de Ricœur, ne fait pas nécessairement de moi un agriculteur, mais l'acte de labourer ou de conduire un tracteur est certainement impliqué dans le sens que nous accordons généralement au métier d'agriculteur en tant que pratique⁹.

Le mode de configuration propre aux actes qui composent une pratique proviendrait, ainsi, de « règles constitutives », qui furent d'abord introduites, comme le souligne Ricœur, dans le contexte de la *théorie des jeux*, avant d'être reprises dans le cadre de la *théorie des actes de discours (Speech act theory)*¹⁰. L'exemple classique du

⁹ *Ibid.*, p.182-83.

¹⁰ *Ibid.*, p.183.

jeu d'échec permet, en effet, d'illustrer en quoi consiste la notion de règle constitutive : « Par règle constitutive, on entend des préceptes dont la seule fonction est de statuer que, par exemple, tel geste de déplacer un pion sur l'échiquier “ compte comme ” un coup dans une partie d'échecs¹¹. » Le propos de Ricœur consiste, alors, à démontrer que le lien d'enchâssement des actions relevant de la *praxis* procède d'une logique analogue à celles des jeux ou des actes de discours. On dira, par conséquent, que la règle est constitutive d'un jeu, d'un acte de discours ou d'une pratique, dans la mesure où elle investit d'emblée le geste de sa signification, sans être, par ailleurs, imposée de l'*extérieur* à la manière d'un règlement ou d'une loi. Promettre, par exemple, en tant qu'acte de discours, suppose déjà que l'on se place sous l'obligation de tenir sa parole. De même, voter, écrire une lettre ouverte aux journaux ou prononcer un discours devant une assemblée publique, sont des gestes qui confèrent à ces actes le statut de pratique citoyenne. Or, bien que les règles constitutives ne soient pas, à strictement parler, des règles d'ordre moral, elles ouvrent néanmoins sur le domaine de l'éthique – une promesse non tenue est encore une promesse, si tant est qu'on la considère sous l'angle de la règle constitutive qui lui donne sa signification. On dira alors que la règle constitutive de la promesse est porteuse d'une obligation, lui conférant ainsi un statut moral, et pourtant, elle ne dit rien de plus que ce qui tient lieu de promesse, à savoir ce qui « compte comme » sans, par ailleurs, nous fournir la « règle de fidélité » qui ressort du statut déontique de l'obligation morale¹².

Enfin le troisième élément constitutif des pratiques, qui préfigurent la notion « d'unité narrative d'une vie », concerne la dimension *interactive* des métiers, des jeux et des arts que nous exerçons dans la vie quotidienne. Tant d'un point de vue interne

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p.184.

qu'externe, les règles constitutives qui permettent de configurer nos pratiques s'inscrivent dans un cadre social où, par principe, nous tenons compte de l'action d'autrui. Reprenant la définition de l'action en tant qu'action sociale, qu'on retrouve notamment dans la sociologie de Max Weber, Ricœur dira, en ce sens, que « tenir compte de la conduite des autres agents, c'est là l'expression la plus générale et la plus neutre qui puisse couvrir la multitude des relations d'interaction que l'on rencontre au niveau de ces unités d'action que sont les pratiques¹³. » On pourrait certes lui objecter que je puis très bien pratiquer l'art du violon en solitaire et, qu'à la limite, je pourrais toujours donner un récital devant une salle vide, sans que cela ne m'empêche, pour autant, de jouer la sonate de Frank ou, du moins, une œuvre de Bach pour violon seul. Mais, pour Ricœur, l'action intériorisée tient encore lieu d'interaction, dans la mesure où l'on doit considérer non seulement la relation d'apprentissage requise afin d'accomplir une telle performance, mais aussi la transmission de l'œuvre faisant l'objet d'un tel apprentissage.

On peut ainsi jouer seul, jardiner seul, plus encore pratiquer seul une recherche, au laboratoire, en bibliothèque ou dans son bureau; mais les règles constitutives de telles pratiques viennent de beaucoup plus loin que l'exécutant solitaire : c'est de quelqu'un d'autre que la pratique d'une habileté, d'un métier, d'un jeu, d'un art, est apprise; et l'apprentissage et l'entraînement reposent sur des traditions qui peuvent être transgressées certes, mais qui doivent d'abord être assumées¹⁴.

La dimension interactive des pratiques apparaît, en effet, venir d'encore « beaucoup plus loin » lorsqu'on considère non seulement la relation maître/élève mais, aussi, la transmission des œuvres qui font l'objet de tels apprentissages. Se référant au

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p.185.

chapitre V de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁵ de Hegel, Ricœur remarque, en effet, que le détachement de l'œuvre de son auteur implique une reprise de sens de la part du lecteur ou de l'interprète qui s'avère essentielle afin que le texte acquiert sa signification, son sens en tant qu'œuvre : « Cette manière pour l'œuvre de ne tenir son sens, son existence même comme œuvre, que de l'autre souligne l'extraordinaire précarité du rapport entre œuvre et auteur, tant la médiation de l'autre est constitutive de son sens¹⁶. » On verra, d'ailleurs, pourquoi ce statut précaire de la position d'auteur apparaît d'autant plus significatif lorsqu'on considère le rapport entre le « monde du texte » et le « monde du lecteur » du point de vue de la réception des œuvres littéraires. Suis-je l'auteur de ma vie au même titre que l'est un personnage de fiction par rapport au romancier qui l'a créé ? Il appert que « l'unité narrative d'une vie », en tant qu'elle ressort d'un modèle narratif comme celui de Ricœur, diffère radicalement, sur ce point, de celle qu'on retrouve dans l'œuvre du philosophe Alasdair MacIntyre, notamment en raison de la fonction accordée à l'imaginaire narratif des œuvres littéraires dans sa conception de l'ipséité morale.

Le dernier corolaire, qui ressort des interactions constitutives de la notion de pratique, relève des éléments de passivité qui, de manière négative, sont non moins importants, nous dit Ricœur, pour comprendre les rôles d'agent et de patient qui sont impliqués dans toute relation d'intersubjectivité. Le soi, faut-il le rappeler, est toujours à la fois agissant et souffrant. Or, ne pas faire, négliger d'agir, ou omettre de poser une action c'est encore agir, nous dit Ricœur, dans la mesure où la tâche est reléguée à quelqu'un d'autre. De même supporter, ou tolérer, « c'est se tenir soi-même, de gré ou de force, sous la puissance d'agir de l'autre ; quelque chose est fait à quelqu'un par

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction et avant-propos par J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

¹⁶ *Ibid.*

quelqu'un; supporter devient subir lequel confine à souffrir¹⁷. » Aussi, faut-il ajouter à ces deux types de passivités, les diverses formes de pouvoir qui, en tant « qu'exercées par quelqu'un sur quelqu'un d'autre¹⁸ », peuvent aller jusqu'à la destruction de la capacité d'agir d'un agent. C'est, alors, le rôle de la justice d'égaliser ce qui, par ailleurs, relève des rapports de subordination d'agents et de patients qui sont porteurs de conflits et donc de violences potentielles.

Il faudra revenir sur cette relation de *dissymétrie* qui est constitutive des relations intersubjectives de personnes à personnes. Car la reconnaissance d'autrui, de l'autre en tant en tant qu'autre, en tant que personne morale, loin d'être inexpugnable aux sentiments négatifs, tels la haine, la jalousie, le mépris et l'antipathie – plus encore que la *sympathie* à laquelle Husserl a recours afin de penser le rapport d'*analogie* avec autrui –, dénotent une différence irréductible entre le je et le tu sur le plan de l'agir moral en situation. On dira, alors, que « l'opposition des consciences », telle qu'elle ressort du *conflit* ou de *la lutte pour la reconnaissance*, sans pour autant déclasser la *sollicitude* qui est aussi instructive pour penser l'attestation de l'ipséité morale, demeure la « clé de leur altérité¹⁹ ». D'où l'importance accordée au respect de la seconde personne, issue de l'impératif catégorique kantien qui, de manière analogue aux principes de la justice, vient formaliser nos obligations morales à l'égard d'autrui.

La transition devant mener à la visée éthique qui est constitutive de l'ipséité narrative apparaît d'autant plus clairement lorsqu'on considère le niveau *médian* que

¹⁷ *Ibid.*, p.186.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Paul Ricœur, « Sympathie et Respect, Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *Op.cit.*, p.387.

Ricœur accorde aux *plans de vies* situés entre les pratiques et l'unité narrative d'une vie. Ces vastes unités praxiques que sont les plans de vie font références aux projets relatifs à la vie familiale, à la poursuite d'une carrière professionnelle ou, encore, à notre vie de loisir. L'unité narrative d'une vie apparaît ainsi relever d'un équilibre fragile entre nos *plans de vie* et nos *pratiques* dans la mesure où elle prend forme « à la faveur d'un va-et-vient entre les idéaux plus ou moins lointains, [...] et la pesée des avantages et des inconvénients du choix de tel plan de vie au niveau des pratiques²⁰. » Ces vastes programmes narratifs, qui sont au reste révocables et mobiles, de préciser Ricœur, s'inscrivent dans la mouvance d'un horizon de valeurs et d'idéaux qui relèvent assurément d'une éthique. Il est à noter, cependant, que les divers champs d'expériences qui forment et informent la praxis ne se constituent pas de bas en haut, à partir des actions simples ou de bases jusqu'aux actions les plus complexes, mais procèdent plutôt d'un « équilibre réfléchi » entre nos idéaux les plus lointains, nos valeurs, nos plans de vie et les avantages ou les désavantages que nous tirons de nos pratiques les plus immédiates.

Ce qu'on veut mettre ici en lumière, c'est le simple fait que le champ pratique ne se constitue pas de bas en haut, par composition du plus simple au plus élaboré, mais selon un double mouvement de complexification ascendante à partir des actions de base et des pratiques, et de spécification descendante à partir de l'horizon vague et mobile des idéaux et des projets à la lueur desquels une vie humaine s'appréhende dans son unicité. En ce sens, ce que MacIntyre appelle « unité narrative d'une vie » ne résulte pas seulement de la sommation des pratiques dans une forme englobante, mais est régi à titre égal par un projet de vie, aussi incertain et mobile soit-il, et par des pratiques fragmentaires, qui ont leur propre unité, les plans de vie constituant la zone médiane d'échange entre

²⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.186-87.

l'indétermination des idéaux recteurs et la détermination des pratiques²¹.

L'extension du champ d'enquête propre à l'agir humain procéderait donc d'un enchâssement complexe et hiérarchisé de diverses formes d'actions, plus ou moins longues, d'une praxis qui se forme selon une logique analogue à « l'intelligence narrative » dans la mesure où l'herméneutique des récits opère, elle aussi, en fonction d'un « libre jeu » de l'imagination entre le tout et les parties. Si la notion d'unité narrative d'une vie permet ainsi de fournir un appui à la quête d'une « vie bonne, avec et pour autrui, dans des institutions justes », c'est parce que le rassemblement de la vie en forme de récit apparaît comme étant une des conditions de possibilités nécessaires afin d'orienter nos plans de vie, ainsi que les pratiques et les interactions qu'elles présupposent, dans l'horizon des valeurs et des idéaux qui sont constitutifs de ce que nous comprenons généralement comme étant une vie achevée ou heureuse : « Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit²² ? ». La synthèse de l'hétérogène qui ressort de l'identité narrative des personnages de fiction rejoint ainsi, sur le plan de la praxis, la notion « d'unité narrative d'une vie » qu'on retrouve dans l'œuvre du philosophe Alasdair MacIntyre²³.

Et pourtant Ricœur demeure critique à l'égard d'un certain « réalisme » narratif dont souffrent les éthiques des vertus, comme celle de MacIntyre, qui ne tiennent peu ou

²¹ *Ibid.*, p.187.

²² *Ibid.*

²³ Alasdair MacIntyre, *After Virtues*, *Op.cit.*

pas compte de la spécificité du rôle que joue la fiction dans le processus de formation de l'identité morale²⁴. Certes il est vrai qu'il accorde à MacIntyre le mérite d'avoir su montrer en quoi « l'idée d'un rassemblement de la vie en forme de récit est seule susceptible de donner un point d'appui à la visée de la vie « bonne », clé de voûte de son éthique, comme elle l'est par ailleurs de la mienne, [...] »²⁵. Cependant l'importance qu'il accorde, « par ailleurs », au maintien d'un écart irréductible entre les récits et la vie, notamment lorsqu'il est question des récits de fiction, « échappe » aux thèses de l'auteur d'*After Virtue*²⁶.

Pour MacIntyre, les difficultés liées à l'idée d'une refiguration de la vie par la fiction ne se posent pas. En revanche, il ne tire pas avantage, comme je cherche à le faire, du double fait que c'est dans la fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender, et que la littérature s'avère être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre²⁷.

La conception narrative de la vie qu'on retrouve chez MacIntyre procède, en effet, d'histoires de vie qui relèvent de l'expérience quotidienne, d'histoires « réelles » que le philosophe définit comme étant d'emblée « mises en acte » (*enacted*) Or, pour Ricœur, l'idée, somme toute banale, qui nous incite à comprendre *intuitivement* notre propre vie comme une histoire racontée s'échelonnant entre la naissance et la mort doit être soumise à un doute critique²⁸. Ce doute qui ressort de tout le savoir acquis en matière de narrativité depuis plusieurs décennies lui paraît « éloigner le récit de la vie vécue et la

²⁴ Maurice Laguerre, « Narrativisme et philosophie spéculative de l'histoire, » *Op.cit.*, p.63-88.

²⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, p.155.

²⁶ *Ibid.* voir également *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.188.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Paul Ricœur, « La Vie : Un récit en quête de narrateur » in *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008, p.257.

confiner dans la région de la fiction²⁹. » Faut-il rappeler, à ce sujet, la thèse de Louis O. Mink, selon laquelle le récit ne saurait se confondre avec la vie, puisque les histoires sont racontées et non vécues³⁰.

Sans m'engager, pour autant, dans un débat concernant l'ontologie des récits, il convient de souligner, comme le fait David Carr, que la question de savoir si la vie est elle-même structurée en forme de récit pose un problème de taille chez Ricœur, puisque sa position demeure ambiguë quant à savoir si les récits sont de pures constructions, des fictions imposées sur la réalité ou, si la réalité est elle-même structurée à la manière d'un récit, faisant ainsi du récit une extension de la vie³¹. Tenant compte de l'importance que Ricœur accorde à la fiction littéraire – qui rapprocherait, ainsi, sa conception narrative de l'identité de la position selon laquelle les récits seraient de pures constructions plaquées sur la réalité –, Carr se demande si l'herméneutique du soi que défend Ricœur permet, alors, de conclure qu'une vie sans littérature, sans la médiation des textes, serait une vie qui ne vaudrait pas la peine d'être vécue³² ? Laissant de côté cette dernière question à laquelle j'entends bientôt revenir, les principaux éléments de réponses que fournit Ricœur à la question du rapport problématique qu'entretiennent la fiction et la vie du point de vue du récit présentent des éléments non négligeables afin d'éclaircir le différent qui sépare sa position de celle de MacIntyre. Tout semble, en effet, se passer comme si la critique implicite que fait Ricœur de la notion d'unité narrative de la vie, notamment en raison du

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ « *After reading the book I must confess that I am not sure where the author stands on this issue. Perhaps it is unfair of me to expect of him an answer to a question formulated in my terms and not his. But I do think the question a crucial one, especially for philosophy, and in fact I think Ricœur is interested in this question in his book. It is just not clear to me how he answers it.* » « Table ronde, Round Table. Temps et Récit, volume I [réponse de P. Ricœur aux exposés de D. Carr, de C. Taylor et H. White] ». *Revue de l'Université d'Ottawa, University of Ottawa Quaterly* (À la recherche du sens, *In search of meaning*) [Colloquy in honor of P. Ricoeur], no 4, volume 55, 1985, p.303.

³² *Ibid.*, p.311.

« statut de limitation » des récits à pouvoir représenter fidèlement la vie, s'avère être la clé du problème afin de comprendre la portée réflexive de sa conception morale de l'ipséité narrative.

Un problème, dans un premier temps, puisque dès lors qu'on admet la fonction médiatrice que joue la fiction narrative dans le processus de formation de l'ipséité morale, il devient difficile, nous dit Ricœur, de savoir comment la fiction, malgré toutes les implications éthiques que comportent les expériences de pensées qu'elle suscite, contribue « à l'examen de soi-même dans la vie réelle³³? » Une solution, par contre, puisque le caractère réflexif qu'il accorde à *l'imagination narrative* dans le processus de formation de l'*ipséité* morale ne saurait être pensé sans que soit, par ailleurs, reconnu l'apport irréductible des dimensions argumentative et normative, voire des obligations, qui ressortent de l'agir moral en situation.

D'où l'importance décisive, à mon sens, de cette critique qui permet à la fois d'établir les limites d'une conception strictement narrative de l'identité morale, tout en faisant ressortir le caractère réflexif que Ricœur accorde à sa conception narrative de l'ipséité morale. Il est important de réitérer, en effet, que si le récit peut servir de propédeutique à l'éthique, il ne saurait, par contre, tenir lieu de raisonnement pratique. En revanche, il faudra dire les raisons pour lesquelles Ricœur pense que le mode de *distanciation* spécifique qu'instaure le texte par rapport au monde de la vie du lecteur, en particulier en ce qui concerne la fiction littéraire, offre la possibilité d'une *reconfiguration* de sa vision morale du monde. Aussi avant de se tourner vers quelques-uns des éléments de solutions qu'introduit Ricœur afin de combler l'écart de sens qui se

³³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.188.

creuse entre la fiction et la vie d'un point de vue narratif, il convient de faire ressortir les principales difficultés qui ressortent d'un rapprochement trop hâtif du récit et de la vie.

La première difficulté concerne le statut précaire de la notion d'auteur à laquelle j'ai déjà fait référence. Suis-je l'auteur de ma vie au même titre que l'auteur d'un récit de fiction ? Le rapport que j'entretiens à l'égard de moi-même est-il du même ordre que celui qui existe entre le narrateur d'une histoire et celle des personnages qui la composent ? Il appert, en effet, que les fonctions d'auteur, de narrateur et de personnage apparaissent difficilement conciliables, d'un point de vue narratif, lorsqu'on considère l'écart de sens qui sépare l'écriture d'un récit de fiction et celui de la vie : « Quand je m'interprète dans les termes d'un récit de vie, suis-je à la fois les trois, comme dans le récit autobiographique ? Narrateur et personnage, sans doute, mais d'une vie dont, à la différence des êtres de fiction, je ne suis pas l'auteur, mais au plus, selon le mot d'Aristote, le coauteur³⁴ ». Et pourtant Ricœur insiste sur le fait que cette tension doit être maintenue intacte. Certes, dira-t-il, je ne suis pas l'auteur de ma vie d'un point de vue existentiel, mais j'en suis au moins le coauteur en ce qui concerne le sens que je lui donne.

La seconde difficulté concerne la configuration des modes de la temporalité propres aux récits. Le temps du roman n'est pas le même que celui de la vie, notamment en ce qui concerne le commencement et la fin de l'histoire. Le début de la narration d'un récit de fiction n'est pas tenu, en effet, de se limiter à la simple chronique des faits. Ce qui serait, à l'évidence, non seulement d'une banalité consternante, mais surtout d'un ennui mortel. Ricœur rappelle, à cet effet, que la célèbre phrase de Proust avec laquelle

³⁴ *Ibid.*, p.189.

s'ouvre *À la recherche du temps perdu* : « Longtemps, je me suis couché de bonne heure³⁵ », ne laisse présager aucun commencement déterminé du point de vue de l'existence, mais renvoie, plutôt, du point de vue du sens « à un antérieur quasi immémorial³⁶ ». Or s'il est vrai que le commencement du récit rend déjà problématique le rapport entre la fiction et la vie, ne faut-il pas en dire autant de la clôture du récit concernant les questions relatives à la fin de la vie ? D'autant que c'est-là, nous dit Ricœur, ce qui fait le plus défaut à une conception de l'unité narrative d'une vie comme celle de MacIntyre.

C'est cette clôture, cette clôture littéraire, si l'on veut, qui manque à ce que A. MacIntyre, dans *After Virtues*, appelle unité narrative de la vie et dont il fait une condition de la projection de la « vie bonne ». Il faut que la vie soit rassemblée pour qu'elle puisse se placer sous la visée de la vraie vie. Si ma vie ne peut être saisie comme une totalité singulière, je ne pourrai jamais souhaiter qu'elle soit réussie, accomplie. Or, rien dans la vie réelle n'a valeur de commencement narratif; la mémoire se perd dans les brumes de la petite enfance ; ma naissance et, à plus forte raison, l'acte par lequel j'ai été conçu appartiennent plus à l'histoire des autres, en l'occurrence celle de mes parents, qu'à moi-même. Quant à ma mort, elle ne sera fin racontée que dans le récit de ceux qui me suivront ; je suis toujours vers ma mort, ce qui exclut que je la saisisse comme fin narrative³⁷.

Cette difficulté qui semble, à tout prendre, mettre en échec la notion d'unité narrative d'une vie, ne fait de surcroît qu'aggraver la problématique. Force est d'admettre, en effet, que non seulement le début et la fin de la vie, d'un point de vue existentiel, échappent au regard d'ensemble que permet d'opérer la fiction narrative mais,

³⁵ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Paris, Quarto Gallimard, 1999, p.13.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p.190.

aussi, que la vie est tissée d'un ensemble de récits réels et potentiels qui sont intriqués les uns dans les autres. Notre histoire de vie ne saurait, par conséquent, être tenue pour identique à celle des personnages de romans, puisque, selon l'expression de Wilhelm Schapp, elle est « enchevêtrée » dans l'histoire des autres³⁸. Ma naissance ainsi qu'une bonne part de mon enfance sont, en effet, tissées d'histoires d'emprunts, appartenant aux souvenirs des autres, aux histoires que mes parents m'ont racontées. Qui plus est, force est d'admettre qu'il est toujours possible de raconter plus d'une version d'une même histoire, c'est-à-dire qu'il est non seulement possible de se raconter autrement, mais que l'histoire des autres témoigne souvent d'une version fort différente des événements qui sont constitutifs de mon existence. Aussi le supposé achèvement de la vie ne peut-il, lui aussi, que se mesurer à la mémoire des autres, à ce qu'en dira-t-on, lorsque je ne serai plus. Le verdict à propos de l'authenticité d'une vie humaine ne serait alors possible qu'à la faveur d'un regard rétrospectif, voire réflexif, à partir du moment où la vie est à strictement parler achevée, terminée.

La dernière difficulté, qui s'inscrit dans le prolongement de ces récits d'outre-tombe dont il incombe aux autres de raconter l'histoire, concerne justement le caractère rétrospectif de l'acte de raconter. Comment penser l'avenir, en effet, dans la perspective d'une narration de la vie qui ne semble pouvoir relater que des événements déjà révolus ? Le récit de ma vie peut-il raconter ce qui n'est pas encore ? Ne vient-il pas toujours trop tard, une fois que la vie a déjà achevée son cours, confirmant ainsi la thèse de Louis O. Mink selon laquelle les récits ne seraient pas vécus mais racontés ? Compte tenu de ces objections concernant le statut précaire de la notion d'auteur, l'inachèvement du récit de

³⁸ Wilhelm Schapp, *Empêtrés dans des histoires : l'être de l'homme et de la chose*, trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1992.

la vie, l'enchevêtrement des récits de la vie dans la vie des autres ainsi que le caractère rétrospectif des récits de la vie, est-il encore possible de parler de l'unité narrative d'une vie ? Ricœur pense que oui, mais sous certaines conditions qui ont trait aux modes de configurations que nous empruntons aux récits d'histoire et de fiction.

Contrairement aux tenants d'une sorte de « réalisme narratif », qu'on pourrait qualifier de naïf, le propos de Ricœur consiste à démontrer que l'unité narrative d'une vie oscille toujours « entre fabulation et expérience vive³⁹ », faisant ainsi du récit de la vie un récit inachevé, toujours à faire et à refaire. Les histoires qui ressortent de l'expérience vive de notre existence sont des histoires qui se cherchent un sens, dira Ricœur, des histoires « mal faites », souvent « rongées de discordances ». C'est, donc, en raison du caractère fragmentaire et inachevé des récits de la vie que la fiction s'avère indispensable, selon lui, afin de rassembler le flux discontinu et inconstant des événements qui composent l'existence d'une personne.

C'est précisément en raison du caractère évasif de la vie réelle que nous avons besoin de la fiction pour organiser cette dernière rétrospectivement dans l'après coup, quitte à tenir pour révisable et provisoire toute figure de mise en intrigue empruntée à la fiction ou à l'histoire⁴⁰.

Les « emprunts » que Ricœur a en tête concernent notamment l'usage que l'on fait des commencements narratifs afin de nous aider à fixer ou à stabiliser « les commencements réels que constituent les initiatives⁴¹ » dans la vie « réelle ». La méditation sur la mort peut aussi se voir confortée, « consolée » selon le bon mot de Walter Benjamin, par une ascèse littéraire qui n'est pas en reste d'exemples types afin de

³⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.191.

⁴⁰ *Ibid.* p. 191-92.

⁴¹ *Ibid.*

réfléchir sur les fins de l'existence humaine. La catharsis que permet d'opérer le récit ne s'avère-t-elle pas une manière lucide, dira Ricœur, « de mener le deuil de soi-même » ? En ce qui concerne le problème de l'enchevêtrement des récits dans la vie des autres, il est renforcé, pour sa part, par l'imbrication de diverses intrigues ainsi que par la complexité des modèles d'interactions qui ressortent des récits de fiction. Le croisement des relations entre personnages de romans s'avère instructif pour réfléchir au conflit des interprétations qui se pose quant à l'authenticité d'une vie humaine. Mensonge, ironie, fourberie, jalousie etc., ne sont-ils pas les matériaux de base du romancier pour construire les diverses intrigues qui sont constitutives d'un même récit à l'intérieur desquelles la destinée des personnages de fiction varie au gré des éléments de discordance qui acquiert leurs sens à la lueur de la totalité singulière du drame? La fin sera-t-elle heureuse ou tragique ?

Contrairement aux récits de la vie, le récit de fiction, comme le souligne Ricœur, ne saurait se limiter à la simple description des événements du passé. Ce n'est que du point de vue de la voix narrative, dira-t-il, que les faits racontés apparaissent sous l'angle de ce qui a déjà eu lieu. Le souci des protagonistes du drame ne peut, en effet, que nous tenir en haleine face au destin que leur réserve l'avenir. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'il n'y aurait pas d'intrigue, ni de drame, encore moins de souci à l'égard des personnages de romans sans l'appréhension de l'avenir qui est constitutive des récits de fiction.

[...] parmi les faits racontés à un temps du passé, prennent place des projets, des attentes, des anticipations, par quoi les protagonistes du récit sont orientés vers leur avenir mortel : en témoignent les dernières pages puissamment prospectives de la *Recherche*, [...] Autrement dit, le récit raconte aussi le souci. En un sens, il ne raconte que le

souci. C'est pourquoi il n'y a pas d'absurdité à parler de l'unité narrative d'une vie, sous le signe de récits qui enseignent à articuler narrativement rétrospection et prospection⁴².

Il devient, alors, possible de répondre à la question posée par David Carr : faut-il que la vie se comprenne dans le miroir de la littérature ? La réponse de Ricœur est sans équivoque : « oui, — dans une très large mesure⁴³ ». Dans une très large mesure, en effet, puisque, tel que démontré précédemment, il ne saurait y avoir de rapport *intuitif* au « monde de la vie » chez Ricœur, pas plus qu'il n'y a d'appréhension *directe* de soi-même. Se comprendre « *c'est se comprendre devant le texte*⁴⁴. » Nous sommes jetés dans un monde déjà parlant, à la fois signifiant et signifié. Mon rapport au monde et *a fortiori* à *l'être-au-monde* que je suis, est toujours-déjà médiatisé, de manière plus ou moins lointaine, par les œuvres de la culture. Par conséquent le lien entre le récit et la vie ne saurait être pensé que de manière réflexive, à partir des signes, des symboles et des textes qui sont constitutifs de mon identité personnelle. Lecteur, dira Ricœur, je ne puis en ce sens me trouver qu'en me perdant⁴⁵.

Cette ouverture nécessaire à la lecture, cette posture d'écoute et d'abandon au monde de la culture, ne va pas cependant sans sa dimension critique. Reprenant à son compte la maxime de Socrate, Ricœur dira qu'une vie non *examinée* n'est tout

⁴² *Ibid.*, p.192-93.

⁴³ « Vous me demandez s'il faut alors que la vie se comprenne à travers la littérature : je répondrai oui, — dans une très large mesure. Car la vie « nue » est hors d'atteinte, pour la bonne raison que nous ne sommes pas nés dans un monde d'enfants, mais que, enfants non parlants, nous sommes arrivés dans un monde déjà parlant, plein par conséquent de tous les récits déjà racontés par nos prédécesseurs. » « Table ronde, Round Table. Temps et Récit, volume I [réponse de P. Ricœur aux exposés de D.Carr, de C. Taylor et H. White] ». *Revue de l'Université d'Ottawa, University of Ottawa Quaterly* (À la recherche du sens, *In search of meaning*) [Colloquy in honor of P.Ricœur], *Op.cit.*, p.317.

⁴⁴ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, p.130.

⁴⁵ *Ibid.*, p.131.

simplement pas digne d'être vécue⁴⁶. Reste à savoir, cependant, comment l'imaginaire narratif des récits de fiction peut véritablement contribuer à l'examen de soi-même dans la vie réelle ? Comment penser, en effet, non seulement le rapport entre le « monde du texte » et le « monde de la vie », mais aussi le passage de l'un à l'autre ? C'est au lecteur que reviendra la tâche de *reconfigurer* le rapport entre la fiction et la vie. L'acte de lecture devrait ainsi fournir une « intelligence plus subtile » du rapport d'imitation, voire d'*appropriation*, qui seul permet de reconduire le texte à l'action.

3.2 Apprendre à lire, entre décrire et prescrire

La théorie de la lecture, à laquelle Ricœur fait référence dans *Soi-même comme un autre*, s'inscrit dans le prolongement d'une phénoménologie de l'acte de lecture qu'on retrouve dans *Temps et Récit III*⁴⁷. Le passage du « monde du texte » au « monde du lecteur » procède ainsi d'un transfert de sens depuis la poétique des récits de fiction à une esthétique de la réception. Ce passage de la poétique à l'esthétique vise, pour l'essentiel, à démontrer que ce n'est que par la voix de l'*autre* du texte, à savoir par la voix d'un lecteur « en chair et en os », que le processus de *configuration* des récits de fiction est en mesure d'acquérir son sens, sa signification plénière en tant qu'œuvre. L'acte de lecture se voit ainsi compris dans les termes d'une pratique – dont j'ai déjà tracé les principaux linéaments –, qui devient le viatique nécessaire afin de transcender la clôture du texte pour rejoindre le « monde de la vie » par le truchement d'une *reconfiguration* de l'expérience vive du lecteur.

⁴⁶ Paul Ricœur, « La Vie : Un récit en quête de narrateur » in *Écrits et conférences I, Autour de la psychanalyse*, *Op.cit.*, p.257.

⁴⁷ Paul Ricœur, *Temps et récit III*, *Op.cit.*, pp.284-328.

La lecture de romans, loin d'être une lecture passive, s'apparente plutôt chez Ricœur à la performance d'une œuvre musicale⁴⁸. D'où l'idée d'une « interprétation performative » de la part du lecteur, qui permet de consolider de manière « actuelle » les dimensions praxiques du jeu, des actes de discours et des pratiques. La *reconfiguration* effective du texte qu'opère le lecteur acquiert ainsi le statut d'œuvre en soi : « le texte avait seulement un sens, c'est-à-dire des relations internes, une structure; il a maintenant une signification, c'est-à-dire une attestation dans le discours propre du sujet lisant⁴⁹ ». Aussi, s'il est vrai que « la condition de possibilité de l'application de la littérature à la vie repose, quant à la dialectique du personnage, sur le problème de l'identification-avec [...] », à savoir sur le phénomène de *l'appropriation* par un lecteur de différents personnages de récits, reste à savoir comment l'interprétation des œuvres littéraires permet, du même coup, d'instruire le jugement moral en situation. Autrement dit reste à savoir comment la compréhension de soi, qui ressort de cette interprétation « active » des œuvres littéraires, est à même d'inclure « les déterminations éthiques propres à l'imputabilité morale de l'action à son agent⁵⁰. »

Encore une fois c'est à l'identité narrative que Ricœur a recours, dans un premier temps, afin de combler le déficit de sens qui se creuse entre la fonction *descriptive* de l'ipséité narrative et la fonction *prescriptive* de l'identité morale. La dialectique de l'*idem* et de l'*ipse*, dans sa version la moins problématique, permet ainsi à Ricœur de révéler les mécanismes profonds qui sont en jeu dans la formation du *caractère* moral d'un individu. Dans un second temps revenant à la problématique de l'ipséité narrative, telle qu'elle

⁴⁸ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.170.

⁴⁹ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, p.172.

⁵⁰ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.193.

ressort de la confrontation avec les apories de l'identité personnelle, Ricœur poursuit sa réflexion en se demandant ce qu'advient de l'ipséité sur le plan de la morale dès lors qu'elle se retrouve, à la limite, dépossédée de toutes formes de critères identifiables, sans support de l'identité-*idem*.

Ce moment de dépossession de soi ouvre enfin la voie à la question de la reconnaissance d'autrui, de l'autre en tant qu'autre, qui, tel qu'indiqué précédemment demeure la *pierre de touche* de l'ipséité morale chez Ricœur. Or, comme je l'ai déjà indiqué, le rôle axiomatique que tient autrui dans la formation l'ipséité narrative n'est pas sans lien avec la *lutte pour la reconnaissance* qui est inséparable chez Ricœur des rapports intersubjectifs de personnes à personnes sur le plan des institutions. Mais, avant d'en venir à la question du *tragique de l'action*, qui suppose de tenir compte des aspects politiques de la *sagesse pratique* afférents à la condition historique des agents moraux que nous sommes, il convient de s'interroger, brièvement, sur certains éléments de critiques qui peuvent être portés à l'égard d'une approche narrative de l'identité morale comme celle de Ricœur.

On conviendra aisément, nous dit Ricœur, que le récit est, depuis longtemps déjà, pris à partie dans la transmission d'« expériences » vécues relevant de la sagesse pratique des peuples. En effet, comme le souligne Walter Benjamin, les récits étaient jadis responsables de la transmission de la sagesse populaire, voire d'une éthique, au sens large et vaste, que lui accorde encore l'étymologie du terme de mœurs (*ethos*). Or, si c'est surtout par la voix de l'oralité, par la parole vivante de traditions et de pratiques ritualisées que les sociétés d'antan étaient à même d'assurer la cohésion des interactions

sociales au sein de la communauté, il est, toutefois, loin d'être certain que l'évolution du roman moderne ait eu pour effet de prolonger cette tradition. Au contraire le roman moderne serait plutôt, pour poursuivre dans le sens du commentaire de Benjamin, un des premiers indices ayant mené au « déclin du récit », à la perte de *l'aura* de ces pratiques ancestrales qui jadis assuraient non seulement la cohésion mais aussi la continuité des valeurs de la communauté sur la base d'un imaginaire symbolique partagé⁵¹.

C'est, d'ailleurs, en ce sens que s'avance la critique formulée par Jean-Marc Ferry à l'égard des faiblesses inhérentes au concept d'identité narrative, notamment en raison de la pluralité ainsi que de la hiérarchie des registres du discours social qui sont en jeu dans la reconstruction des identités à notre époque⁵². Si, pour Ferry, il ne fait nul doute qu'à une certaine époque il était encore possible de tirer une « morale de l'histoire » des récits consignés généralement sous la forme « de dictons, sentences, adages, conseils de prudence, maximes et proverbes qui constituent le *thesaurus* des éthiques traditionnelles⁵³ », l'avènement de la modernité dénote, selon lui, une telle rupture et marque une telle distance par rapport aux éthiques anciennes, qu'il ne serait plus possible aujourd'hui de réduire la compréhension que nous avons de nous-mêmes, notamment en matière de moralité, aux modes structurant des récits d'antan.

La compréhension de soi ne s'articule pas comme avant dans la performance des récits. Son mouvement est autre, ou plutôt, le processus dans lequel se forme l'identité personnelle en direction d'une aptitude au jugement moral se déploie de façon plus sinueuse et sur des registres plus

⁵¹ Walter Benjamin, « Le conteur, Réflexions sur l'œuvre de Nicolas Leskov », *Œuvres III, Op.cit.*, p. 120-121.

⁵² Jean -Marc Ferry, « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction, Les registres du discours et la normativité du monde social » in A. Renaut, *Histoire de la philosophie politique, 5, Les philosophies politiques contemporaines, Op.cit.*

⁵³ *Ibid.*, p.5.

étendus de discours, requiert des médiations abstraites interchangeables, qui sont à la fois « désintuitivisantes » et « différentiantes », impliquent des procédures éventuellement floues, volontiers souples, étant éloignées de la rigidité traditionnelle des rituels, et propices aux explorations transgressives, car réfractaires à l'onticité de visions du monde fermées. Aussi les Modernes situent-ils leur idéal procédural – et avec lui, la condition d'un jugement normatif impartial – dans la raison que réalise par excellence la médiation des arguments publiquement exposés et confrontés les uns aux autres sans préjugés ontologiques massifs, si bien que « l'identité narrative » paraît avoir perdu sa place stratégique, comme destituée de sa valeur centrale par les forces différentes d'une « identité argumentative »⁵⁴.

Soit, mais encore faudrait-il se demander si la fonction privilégiée que Ricœur accorde à l'identité narrative peut vraiment se réduire à une vision fermée du monde ? On me permettra d'en douter. Déjà l'implication de « préjugés ontologiques massifs » apparaît incongrue du point de vue d'une philosophie réflexive qui ne fait plus référence à aucuns postulats d'ordre substantiel ou formel sur le plan métaphysique – sinon d'un point de vue moral, afin de faire valoir les obligations relevant du respect et de l'autonomie des personnes qui, dans une veine résolument kantienne, ne semble pas, par ailleurs, contrevenir aux préceptes d'une éthique de la discussion publique⁵⁵. Mais encore, lorsqu'on considère la plurivocité des approches méthodologiques qu'emprunte l'herméneutique du soi, au sein de laquelle vient s'inscrire la médiation que Ricœur accorde à l'identité narrative, force est alors de se demander comment il est véritablement possible de réduire l'ipséité narrative à une conception traditionnelle de la morale.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁵ On a qu'à considérer l'importance que Ricœur accorde à la critique des idéologies qui demeure un moment essentiel de son herméneutique réflexive. Paul Ricœur, « Herméneutique et critique des idéologies », in *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, pp.367-416.

« Sinueuse » ne l'est-elle pas à souhait cette théorie de l'interprétation, cette philosophie du détour par la voie longue et indirecte non-seulement des théories analytiques du langage, de l'action, des débats contemporains concernant les apories de l'identité personnelle, des théories narratives, mais aussi de l'éthique, de la morale et de la politique ? Sur des « registres plus étendus de discours », que dire de l'extension de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain, que Ricœur entreprend de reconstruire – pour reprendre une terminologie chère à Ferry – en fonction d'un ensemble hiérarchisé de registres et de modalités de discours qui s'étendent depuis la *pré-configuration* des récits de la vie, jusqu'aux discours normés, voire *configurés*, tirés des différents modes de composition propres aux récits de fiction, autant qu'à l'histoire des historiens. Sans compter le vaste domaine des normes d'ordre esthétique, des maximes relevant de l'éthique, des obligations morales ainsi que des procédures légales et politiques, qui font tous également l'objet d'analyses approfondies dans *Soi-même comme un autre*.

Enfin, en ce qui concerne les « médiations abstraites interchangeables » à la fois « désintuitivisantes » et « différentiantes » propres à l'identité des modernes, les variations imaginatives sur le soi qui ressortent de l'épochè narrative que permet d'opérer la fiction littéraire, à laquelle je reviens à l'instant, ne sont certainement pas en reste d'expériences de pensées pour le moins « désintuitivisantes » et « différentiantes », voire même aliénantes, à la limite, lorsque le lecteur se voit confronté – si je puis me permettre à mon tour –, au phénomène de la « dénarrativisation » de sa propre identité. Force est, alors, de conclure que l'ipséité narrative, non moins propice « aux explorations transgressives » que permet d'opérer la fiction narrative, ne saurait être définie dans les termes d'une « morale de l'histoire » on ne peut plus caricaturale, sinon carrément naïve.

Alors si tant est qu'elle ne puisse se réduire à une éthique des vertus, comme celle de MacIntyre, ni, comme le pense Ferry, à une conception strictement « argumentative » de l'identité moderne, comment penser le rapport entre l'ipséité narrative et l'identité morale et en quoi la fiction littéraire permet-elle de reconfigurer notre expérience morale du monde ?

La fonction de la fiction narrative dans l'œuvre de Ricœur procède, comme je l'ai déjà indiqué, d'une poétique du récit ainsi que d'une phénoménologie de la lecture qui présuppose, d'entrée de jeu, une *réduction* de ce que Husserl appelait la « thèse du monde », ou, pour mieux dire, une *épochè* de notre « attitude naturelle ». L'épochè narrative, telle que Ricœur la conçoit, procède, en effet, d'une suspension de notre expérience quotidienne du monde, en ce sens que le texte introduit d'emblée un mode concret de *distanciation* à l'égard de la réalité ambiante. Le signe, dira Ricœur, est déjà porteur d'une relation négative par rapport à la réalité qu'il vise pourtant à signifier⁵⁶. De même, le lecteur de fiction sait très bien, dès le moment où il ouvre la première page d'un roman, qu'il entre dans un univers virtuel de signes, qui ne cessent pourtant de signifier des réalités, alors même qu'ils nient, par ailleurs, toute référence explicite au « réel ». Or, pour Ricœur, cette levée du statut référentiel des signes propres à la littérature, loin d'abolir toutes formes de références à l'égard du réel, est précisément ce qui permet de révéler le sens second, la signification profonde, qui est à l'œuvre dans le texte : « la suspension de la référence, au sens défini par les normes du discours descriptif est la condition négative pour que soit dégagé un mode plus fondamental de référence, que

⁵⁶ *Ibid.*, p.64.

c'est la tâche de l'interprétation d'explicit⁵⁷. » C'est, donc, par un travail du texte – que Ricœur compare parfois au « travail du rêve » en psychanalyse –, par la voie d'une *praxis* littéraire, que la conscience herméneutique serait à même d'advenir au sens profond de l'expérience humaine.

Toutefois contrairement à l'idéalisme transcendantal qui ressort de l'époché qu'on retrouve dans la phénoménologie husserlienne, « la mise en suspend » qui caractérise l'entrée en scène dans le monde du lecteur chez Ricœur, se voit plutôt réinterprétée à la faveur d'une « *Voluntary suspension of disbelief* » (Coleridge). Pour autant que le lecteur accepte volontairement de se prêter au jeu de la lecture, au jeu de la rhétorique propre à la fiction littéraire, il entre, alors, dans la ronde d'un ensemble de variations imaginatives sur le soi au prix d'une suspension préalable de tout soupçon critique. Ce premier moment d'ordre « méthodologique », qui relève déjà d'une pratique, viendrait ainsi confirmer mon hypothèse de départ qui visait à démontrer que le *problème du commencement* chez Ricœur consiste précisément à tenir ensemble, d'un point de vue réflexif, l'attitude méthodologique qui caractérise la phénoménologie husserlienne et l'appartenance au monde issue de l'herméneutique-phénoménologique heideggérienne. C'est dans le monde que la conscience herméneutique advient au sens profond de l'existence humaine. Et pourtant cette ouverture à la signification profonde des œuvres littéraires n'apparaît possible qu'à la faveur d'une « mise entre parenthèses » de notre expérience immédiate de la réalité.

En effet, la distanciation selon l'herméneutique n'est pas sans rapport avec l'époché selon la phénoménologie, mais avec une époché interprétée en un sens non idéaliste, comme un aspect du mouvement intentionnel de la

⁵⁷ Paul Ricœur, *La Métaphore vive*, *Op.cit.*, p.288.

conscience vers le sens. À toute conscience de sens appartient en effet un moment de distanciation, de mise à distance du « vécu », en tant que nous y adhérons purement et simplement. La phénoménologie commence lorsque, non contents de « vivre » – ou de « revivre » –, nous interrompons le vécu pour le signifier. C'est par là qu'épochéè et visée de sens sont étroitement liées⁵⁸.

Les variations imaginatives sur le soi que permet d'opérer la fiction littéraire par le biais d'une phénoménologie de l'acte de lecture ouvrent ainsi la voie à une esthétique de la réception qui permet de restituer le sens profond de notre expérience morale du monde. Certes on pourrait objecter que l'esthétique du roman de fiction demeure *neutre* d'un point de vue moral et que la configuration narrative perd ainsi « ses déterminations éthiques au bénéfice de déterminations purement esthétiques », mais il ne faudrait pas se méprendre, nous dit Ricœur, sur la nature de l'esthétique⁵⁹. Car même dans la perspective d'une neutralisation, voire d'une suspension du jugement moral en situation, l'expérience vive qui ressort de la lecture ne cesse pas d'affecter, voire même de transformer sur le plan cognitif, notre manière de porter un regard critique sur les actions des personnages de fiction qui sont constitutifs du roman.

On pourrait encore se demander comment concilier la mise en suspend préalable du soupçon, issue de la proposition de Coleridge, avec cette capacité critique d'évaluer l'action des personnages qui revient par la fenêtre d'à côté. En fait Ricœur dira que c'est le jugement moral, lui-même, qui se voit alors soumis à l'épreuve des variations imaginatives: « Les expériences de pensée que nous conduisons dans le grand laboratoire de l'imaginaire sont aussi des explorations menées dans le royaume du bien et du mal.

⁵⁸ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *Op.cit.*, p.64.

⁵⁹ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p. 194.

Transvaluer, voire dévaluer, c'est encore évaluer⁶⁰. » La fiction littéraire fournirait, ainsi, non seulement un *appui* considérable afin de configurer l'unité narrative d'une vie, mais, qui plus est, les variations imaginatives sur le soi qu'elle suscite *anticiperaient* d'un même mouvement sur les modes d'évaluation propres à l'éthique, dans la mesure où elle permet de schématiser des expériences de pensée où le jugement moral du lecteur se voit soumis à l'épreuve des conflits de devoir auxquels les protagonistes du drame sont confrontés.

Si les histoires racontées offrent tant de points d'appui au jugement moral, n'est-ce pas parce que celui-ci a besoin de l'art de raconter pour, si l'on peut dire, schématiser sa visée ? Au-delà des règles, des normes, des obligations, des législations qui constituent ce qu'on peut appeler la morale, il y a dirons-nous alors, cette visée de la vraie vie, que MacIntyre, reprenant Aristote, place au sommet de la hiérarchie des niveaux de la *praxis*. Or cette visée ne peut manquer, pour devenir vision, de s'investir dans des récits à la faveur desquels nous mettons à l'essai divers cours d'action en jouant, au sens fort du terme, avec des possibilités adverses. On peut parler à cet égard d'imagination éthique, laquelle se nourrit d'imagination narrative⁶¹.

La mise en suspens du sens critique et, par le fait même, du jugement moral en situation, ne serait donc qu'une condition préalable afin de mettre à l'épreuve notre capacité d'évaluer les « schèmes d'action » adverses qui ressortent de la mise en intrigue des personnages de fictions. On comprend mieux, alors, pourquoi les récits de fictions peuvent servir de propédeutique à l'éthique. D'une part parce que l'époché narrative qu'opère le roman acquiert une fonction *praxique*, en ce sens que l'unité narrative d'une vie, coextensive des pratiques, des règles constitutives et des interactions qui sont en jeu dans la poursuite d'une vie meilleure ou plus heureuse, ne peut se révéler qu'à la faveur

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, note 1, p.194-95.

d'emprunts à la mise en intrigue des récits d'histoire et de fiction. D'autre part parce que les variations imaginatives sur le soi représentent autant de manières distinctes par lesquelles il est possible de faire varier notre jugement moral en fonction des conflits de devoirs qui ressortent des cas problématiques qui font l'objet de la littérature. Même l'historien, de remarquer Ricœur, non moins soumis à des critères de neutralité en matière de moralité « n'atteint jamais le degré zéro de l'estimation⁶². » Porté par sa curiosité à l'égard du passé, il ne saurait manquer de s'interroger, lui aussi, sur les motifs et les causes qui ont mené les différents personnages de l'histoire à agir, d'une manière ou d'une autre, en fonction des valeurs et des idéaux qui étaient les leurs.

C'est au moins sur le mode de l'imagination et de la sympathie qu'il [l'historien] fait revivre des manières d'évaluer qui continuent d'appartenir à notre humanité profonde. Par là, l'historiographie est rappelée à sa relation de dette à l'égard des hommes du passé. En certaines circonstances, en particulier lorsque l'historien est confronté à l'horrible, figure limite de l'histoire des victimes, la relation de dette se transforme en devoir de ne pas oublier⁶³.

De même le lecteur de roman se reconnaît, lui aussi, par imagination et par sympathie, dans la figure de personnages exemplaires, de héros de romans, qui incarnent des idéaux et des valeurs qui inspirent l'admiration. Il est, alors, question de l'identification au *même*, à l'*idem*, qui permet à Ricœur d'explicitier le processus d'*appariement* par lequel un lecteur s'approprie les traits caractérologiques d'un personnage de roman. Le caractère moral d'un individu se formerait ainsi en fonction de *dispositions acquises* qui sont sédimentés, selon Ricœur, dans nos *habitudes* par le biais

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

d'identifications-à des valeurs, des normes, des idéaux, incarnés par des modèles exemplaires, des héros dignes de récits « *dans* lesquels la personne, la communauté se reconnaissent⁶⁴. » Et pourtant Ricœur insiste sur le fait ce n'est pas sur le pôle de l'identité-*idem* que l'ipséité narrative s'avère la plus dramatique d'un point de vue moral.

Là où le problème moral se pose c'est lorsque retournant aux cas extrêmes que présente la littérature de fiction l'écart de sens apparaît se creuser à nouveau entre le pôle *idem* et le pôle *ipse* de l'identité narrative. Deux cas de figures sont alors invoqués afin de rendre compte des *blessures morales* qui ressortent de ces cas limites de l'identité narrative. Il est d'abord question de *l'errance* qui se voit rattachée à la figure d'un soi désorienté, désaxé, pourrait-on dire, par une trop grande diversité de « modèles d'action et de vie, dont certains vont jusqu'à paralyser la capacité d'engagement ferme⁶⁵ ». Subséquemment c'est dans les sentiments d'inquiétude et d'angoisse qui résultent de l'absence marquée d'une réponse déterminée à la question « qui suis-je ? » que Ricœur entrevoit la perte potentielle de la capacité morale à prendre des décisions fermes. Dans ce dernier cas le lecteur n'est plus seulement confronté au libre jeu d'expériences de pensées qui mettent à l'épreuve son jugement moral mais, il doit faire face, du même coup, à l'hypothèse de la perte de sa propre identité. Aussi si les cas problèmes qui ressortent de fictions littéraires comme celle de Musil ont permis dans un premier temps de faire apparaître la singularité de l'ipséité en tant qu'être-au-monde, le passage du « monde du texte » au « monde de la vie » d'un point de vue existentiel, semble

⁶⁴ *Ibid.*, p.146.

⁶⁵ *Ibid.*, p.197.

replonger le lecteur dans une « crise » non moins redoutable que celle qui apparaissait déjà chez Descartes.

Ce plaidoyer pour l'ipséité, que documentent les cas troublants de la fiction littéraire, commence à virer à son contraire lorsque, la fiction retournant à la vie, le lecteur en quête d'identité se trouve confronté à l'hypothèse de sa propre perte d'identité, à cette *Ichlosigkeit* qui fut à la fois le tourment de Musil et l'effet de sens interminablement cultivé par son œuvre. Le soi ici refiguré par le récit est en réalité confronté à l'hypothèse de son propre néant⁶⁶.

L'hypothèse de ce néant d'identité, de ce *solus ipse* (solipsisme), qui n'est pas sans rappeler la problématique de l'intersubjectivité qu'on retrouve dans la cinquième méditation cartésienne de Husserl, permet alors de réintroduire la notion de *corps propre* en tant qu'être-au-monde avec laquelle s'était achevé le débat entourant les fictions théoriques issues de l'œuvre de Parfit. À la différence près, de préciser Ricœur, que ce n'est plus à une « méthode descriptive » comme celle de Husserl qu'il revient de penser « l'apparaître d'autrui » sur le plan de l'existence mais « plutôt à une fonction pratique de la conscience, à un postulat de la liberté⁶⁷ ».

Le dépassement du *Cogito*, de l'ego transcendantal qui demeure encore opérant, comme il a été dit plus haut, dans l'interprétation idéaliste de la phénoménologie de Husserl, suppose, en effet, de porter le formalisme d'une reconnaissance théorétique du soi sur le plan de la praxis. Or, si l'autoposition du sujet cartésien peut encore relever d'un « acte éthiquement neutre », il n'en va pas de même en ce qui concerne la reconnaissance d'autrui qui demeure essentielle à l'attestation de soi-même comme un autre : « la position d'autrui en tant qu'autrui – la reconnaissance d'une pluralité et d'une

⁶⁶ *Ibid.*, p.196.

⁶⁷ Paul Ricœur, « Sympathie et Respect, Phénoménologie et éthique de la seconde personne », *Op.cit.*, p.

altérité mutuelle – ne peut pas ne pas être éthique⁶⁸. » L'autre en tant qu'autre, en tant que personne morale n'apparaît tout simplement pas, dira Ricœur, sous le régime du même, de l'identique au sens où se posait la problématique de l'identité personnelle.

L'autre ne peut se réduire au *même*, en effet, puisqu'il échappe à toutes formes de représentations, à toutes formes de critères d'identifications. Et pourtant, l'autre existe, comme moi, autant que moi⁶⁹. C'est, donc, par la voix d'autrui, par la voix de cet autre corps, de cette chair incarnée, de ce « visage » comme le veut Emmanuel Levinas⁷⁰, que je suis appelé, convoqué à la responsabilité, enjoint au respect de ma personne autant que de celle des autres. Ce postulat, ce « fait de la raison », qu'on retrouve dans la philosophie morale kantienne, renvoie alors la reconnaissance de soi à « une proposition existentielle » impliquée, *de facto*, selon Ricœur, dans le principe de la moralité⁷¹. C'est-à-dire dans le principe kantien de l'impératif pratique qui, selon sa seconde formulation, m'impose de toujours traiter l'humanité aussi bien dans ma personne que dans celle d'autrui comme une fin en soi et non pas simplement comme un moyen, voire comme une chose⁷².

L'ipséité narrative apparaît, donc, sous les guises d'une identité morale, dès lors que resituée devant la figure d'autrui, le soi doit répondre de ses paroles et de ses actes, de son dire et de son agir, bref il doit être capable non seulement de se raconter et ainsi de s'imputer à lui-même son agir mais, aussi, de se tenir responsable de ses promesses. Au

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971, p.211-238.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² « L'impératif pratique sera donc le suivant : agis de façon telle que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme fin, jamais simplement comme moyen. » Emmanuel Kant, «Fondation de la métaphysique des mœurs» in *Métaphysique des mœurs I*, Paris, Flammarion, 1994, p. 108.

tout est possible que permet d'opérer l'imagination narrative, Ricœur répond donc par la voix de la conviction morale : « Ici je me tiens ! »

Entre l'imagination qui dit : « Je peux tout essayer », et la voix qui dit : « Tout est possible, mais tout n'est pas bénéfique [entendons : à autrui et à toi-même] », une sourde discorde s'installe. C'est cette discorde que l'acte de la promesse transforme en concorde fragile : « Je peux tout essayer », certes, mais : « Ici je me tiens ! » De l'autre côté, l'angoissante question Qui suis-je?, que mettent à nu les cas troublants de la fiction littéraire, peut, d'une certaine façon, s'incorporer à la fière déclaration : « Ici je me tiens ! » La question devient : « Qui suis-je, moi, si versatile, pour que, *néanmoins*, tu comptes sur moi ? » L'écart entre la question dans laquelle s'abîme l'imagination narrative et la réponse du sujet rendu responsable par l'attente de l'autre devient faille secrète au cœur même de l'engagement⁷³.

« Faille secrète » au cœur de l'engagement, puisque l'écart de sens qui se creuse entre la fiction et la vie dénote déjà les limites d'une conception strictement narrative de l'ipséité morale. L'ipséité requiert, en effet, la présence de normes, d'obligations à l'égard d'autrui, afin d'assurer la continuité du soi sur le plan de l'agir moral en situation. La promesse que je fais à autrui dépasse ainsi la règle constitutive qui lui accorde son sens, en tant que promesse, puisque la présence d'autrui requiert la présence d'une obligation morale qui m'impose de tenir ma parole. La promesse ne devient ainsi parole imputable que dans la mesure où elle est tenue de manière effective. Faille secrète, enfin, puisqu'il est loin d'être certain que cet appel aux convictions puisse toujours susciter l'adhésion qu'elle requiert sur le plan des institutions. La question de la justice, dont il a été dit précédemment, qu'elle visait à égaliser ce qui, par ailleurs, relève de relations de pouvoir ou de subordination qui sont porteurs de conflits et, donc, de violences

⁷³ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *Op.cit.*, p.198.

potentielles, apparaît également nécessaire afin de penser les termes d'une reconnaissance mutuelle sur le plan social.

3.3 Par-delà l'éthique et la morale : la sagesse pratique des modernes

Ce parcours de la reconnaissance s'achève, donc, au seuil des cas problèmes que présente la littérature de fiction, avec la question de la *reconnaissance mutuelle*, à savoir avec la problématique d'une *politique de la reconnaissance* qui reste à faire, à mon avis, si l'on cherche à comprendre *la lutte pour la reconnaissance* qui est inscrite au cœur du *projet d'autonomie* que poursuit Ricœur⁷⁴. Le processus de formation de *l'ipséité* morale suppose, en effet, une éthique du vivre ensemble sur le plan des institutions qui n'échappe pas à la logique « paradoxale » du politique⁷⁵. Les institutions ont aussi leurs histoires. Une telle lecture supposerait encore, toutefois, non seulement de préciser la distinction que Ricœur établit entre l'éthique et la morale, mais consisterait surtout à procéder à une lecture à rebours de l'identité narrative sur la base d'une *éthique concrète* qui fait écho à la *Sittlichkeit* qu'on retrouve dans la philosophie du droit de Hegel⁷⁶. Il faudrait alors conjoindre à cette relecture de Hegel un commentaire détaillé de la cinquième méditation cartésienne de Husserl⁷⁷, que je n'ai malheureusement pu qu'effleurer dans ce dernier chapitre et, qui demeure néanmoins essentielle à la juste compréhension de l'herméneutique du soi qu'on retrouve dans *Soi-même comme un*

⁷⁴ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Ibid.*, p. 319-337 ; Paul Ricœur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, p. 85-105.

⁷⁵ Paul Ricœur, « Le Paradoxe politique », in *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955-67.

⁷⁶ G.W. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par J-L. Vieillard-Baron, Paris, G-F. Flammarion, 1999.

⁷⁷ Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, présentation, traduction et notes par Marc de Launay, *Op.cit.*

autre. Devrait également venir s'adjoindre à cette relecture de la problématique de l'intersubjectivité située à la croisée des philosophies respectives de Husserl et de Hegel, les termes d'une sociologie compréhensive comme celle qu'on retrouve notamment dans la sociologie de Max Weber. Enfin, resterait à reconstruire tout le volet historiographique qui demeure non moins important pour comprendre la portée politique du concept d'identité narrative. Sans rien dire de la dimension ontologique de ce vaste programme qui se présente à la fois comme une réalisation autant que comme une transformation radicale du programme même de la philosophie réflexive.

Aussi s'il n'est pas question en fin de parcours d'entreprendre une lecture exhaustive de la notion de *sagesse pratique* qui vient couronner la « petite éthique » qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre*, les résultats obtenus – bien que partiels – ne sont pas négligeables. Du moins, la conclusion à laquelle je viens à l'instant devrait permettre de résumer de manière schématique les principaux éléments de réponses qui m'ont permis d'établir les raisons pour lesquelles Ricœur pense que la fiction littéraire peut tenir lieu d'heuristique dans le cadre d'une réflexion sur la formation de l'identité morale. Par delà les cas limites que présente la littérature de fiction, la dialectique interne qui ressort de l'identité narrative demeure bien vivante du point de vue de l'affirmation d'un soi qui peut se dire capable d'agir, de se raconter et, par le fait même, de s'imputer à lui-même son action. Cependant l'attestation effective de l'identité morale ne va pas sans la reconnaissance des conflits de devoirs ainsi que des blessures morales effectives qui sont irréductibles à la formation de l'autonomie morale des personnes et des communautés. Si l'autre est conditionnel à la reconnaissance de soi, il ne faudrait pas que

cette ouverture à la pluralité ainsi qu'à la diversité des points de vue viennent entraver l'estime de soi nécessaire à la reconnaissance de ses propres convictions.

La littérature romanesque peut certes servir de laboratoire de pensée afin de mettre à l'épreuve le jugement moral en situation mais le conflit des interprétations demeure au plan des rapports intersubjectifs de personnes à personnes. À la question d'une projection narrative de la vie bonne, avec et pour les autres, vient alors s'ajouter la question de la mémoire, de la *juste* mémoire, qui porte la question de l'identité personnelle sur le plan de l'identité collective. Entre les uns et les autres, est-il encore possible de dire nous ? Une politique de la mémoire est-elle chose envisageable ? Du moins si le conflit des interprétations apparaît inexorable dans le domaine du politique, le pari de sens qui ressort de l'œuvre de Ricœur s'avère essentiel afin de penser la possibilité d'une reconnaissance mutuelle des personnes et des communautés dans l'orient d'un plaidoyer en faveur d'états de paix encore à venir.

Conclusion

Ce mémoire de maîtrise portant sur le rapport problématique qu'entretiennent l'ipséité narrative et l'identité morale dans l'œuvre du philosophe français Paul Ricœur s'achève au seuil d'une réflexion critique sur les enjeux normatifs qui ressortent des dimensions historique et politique de sa conception narrative de l'identité. L'objectif premier de ce mémoire consistait à expliquer et à comprendre les raisons pour lesquelles Ricœur accorde une *fonction heuristique* à l'interprétation des récits, notamment des récits littéraires, dans le processus de formation de l'identité morale. Or, même si l'approche narrative de l'ipséité qu'on retrouve dans *Soi-même comme un autre* permet de valider mon hypothèse de lecture initiale, selon laquelle ce sont les variations imaginatives sur le soi ressortant du travail d'interprétation de la fiction littéraire qui font figure de propédeutique à l'éthique chez Ricœur ; en retour, les dimensions normatives de son herméneutique du soi, notamment l'attestation des obligations qui me lient à autrui sur le plan de l'agir moral en situation, ainsi que la reconnaissance des droits et des obligations juridiques qui formalisent les rapports sociaux en général, soulèvent encore

des problèmes d'ordre politique qui ne sont pas étrangers à la *condition historique* des agents moraux que nous sommes.

Les enjeux éthico-politiques qui ressortent de la problématique de l'identité narrative supposeraient encore, en effet, de porter la question de la reconnaissance de soi sur le plan de la reconnaissance mutuelle afin de rendre compte de l'ensemble des médiations discursives et normatives qui sont constitutives de la formation de l'autonomie morale des personnes et des communautés dans son œuvre. Il s'agirait en outre de resituer la question de l'identité narrative dans le prolongement des analyses critiques que Ricœur consacre dans ses derniers travaux aux questions relatives à l'idéologie et à l'utopie¹, à la mémoire et à l'histoire², à la justice sociale ainsi qu'aux politiques de la reconnaissance³, qui pourraient donner lieu à des recherches plus approfondies, notamment sur la question du conflit des interprétations qui entoure les questions relatives à la « juste mémoire » qui demeure l'un de ses « thèmes civiques avoués⁴. » Toutefois même si ce parcours de la reconnaissance demeure inachevé, les conclusions qu'il est possible d'en tirer ne sont pas négligeables afin d'expliquer et de comprendre la portée morale, éthique et politique, que Ricœur accorde à l'imaginaire narratif dans la formation des identités tant sur le plan personnel que collectif.

L'herméneutique réflexive qui ressort de cette anthropologie philosophique de « l'homme capable » permet déjà, en effet, d'envisager les termes d'une conception moderne de la *sagesse pratique* qui, partant d'une relecture de la notion de *praxis*, visent à dépasser l'opposition classique entre l'éthique des vertus de type aristotélicien et le

¹ Paul Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Traduit de l'anglais par Myriam Revault D'Allones et Joël Roman, Éditions du Seuil, 1997.

² Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris, Éditions du Seuil, 2000.

³ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*

⁴ Paul Ricœur, *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*, *Op.cit.*, I.

formalisme kantien qui caractérise les morales de l'obligation. Ceci dans la mesure où la dialectique interne à l'identité narrative maintient à la fois l'importance décisive de la délibération rationnelle dans la formation ainsi que dans l'application du jugement moral, tout en tenant compte de l'ensemble des médiations discursives qui sont constitutives de la pluralité intrinsèque au vaste domaine des affaires humaines. Ce que j'entends, par conséquent, faire valoir en guise de conclusion c'est que, repris dans son mouvement d'ensemble, le parcours de la reconnaissance qui mène du texte à l'action chez Ricœur suit la courbe d'un arc herméneutique qui, partant des problèmes relatifs aux approches théorétiques de la reconnaissance pensée comme identification (*idem*), permet de faire apparaître, à la limite des cas problèmes que soulève la fiction littéraire, un mode spécifique d'intentionnalité propre à une conception pratique de la reconnaissance pensée comme *attestation* (*ipse*) qui, en raison de son caractère dialogique, défère à l'identité narrative une portée à la fois descriptive et prescriptive, tant d'un point de vue éthique que moral et politique.

Depuis la querelle du *Cogito* jusqu'au traitement subséquent des apories constitutives de l'identité personnelle, les chapitres précédents auront surtout contribué, dans un premier temps, à établir les raisons pour lesquelles Ricœur pense que, sans les médiations discursives qu'offrent les récits d'histoire et de fiction, la question de l'identité personnelle et collective serait tout simplement vouée à l'échec. Tant d'un point de vue formel que substantiel, Ricœur maintient, en effet, que seule une conception narrative de l'identité est à même de dépasser historiquement les termes antinomiques qui sont au fondement de la querelle du sujet. Déjà la confrontation des philosophies

respectives de Descartes et de Nietzsche aura permis de rendre compte des raisons à la fois épistémologique, herméneutique et ontologique, qui le mènent à conclure qu'il n'y a pas de compréhension de soi qui ne soit accessible, d'un point de vue réflexif, sans emprunter la «voie longue» et indirecte de l'interprétation critique des signes, des symboles et des textes, qui sont constitutifs de l'identité personnelle et morale des individus autant que celle des collectivités.

Aussi, la traversée des herméneutiques du soupçon qui s'imposait déjà avec Nietzsche aura mené, dans un second temps, à la remise en question de la critériologie caractéristique des approches empiriques de l'identité personnelle. Cette approche, qui remonte aux contributions séminales de John Locke et de David Hume, s'est également avérée insuffisante afin de faire ressortir la distinction entre l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* qui est constitutive de l'identité narrative. Ce n'est qu'une fois portée à la limite des cas problèmes que soulève la littérature de fiction que la réinterprétation narrative des fictions théoriques, comme celles de Parfit, auront permis de faire apparaître le caractère irréductible de l'ipséité en tant qu'être-au-monde, soit en tant que condition existentielle nécessaire afin qu'il y ait des normes, des règles et des lois qui puissent être attribuées à des êtres agissants et souffrants. L'attestation du corps propre, inséparable de la reconnaissance d'autrui sur le plan de la *praxis*, s'est ainsi avérée être le premier invariant qui permettait d'ouvrir la voie à une réflexion ciblée sur la dimension morale de l'ipséité narrative.

Suite à une présentation sommaire de la poétique du récit qui permît de faire ressortir la singularité de l'ipséité en fonction du rapport dialectique qu'entretiennent l'identité-*idem* et l'identité-*ipse* dans le cadre de la mise en intrigue des personnages de

fiction, restait à démontrer, dans mon troisième et dernier chapitre, comment ce traitement poétique des apories de l'identité personnelle permettait, par ailleurs, de combler l'écart de sens qui se creuse entre la fonction *descriptive* de l'ipséité narrative et la fonction *prescriptive* de l'identité morale. Il s'agissait en outre d'étendre, dans un premier temps, la compréhension de la sphère d'appartenance propre à l'agir humain, afin de porter la question de l'unité narrative d'une vie au niveau requis par une éthique, soit au niveau de la visée téléologique d'une « vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes ». Le caractère dynamique de l'identité narrative des personnages de fiction conférait déjà à l'unité narrative d'une vie son intelligibilité poétique, en fonction de la synthèse de l'hétérogène qui permet de configurer le divers de l'expérience selon la totalité singulière du drame. Cependant, le retour au monde de la vie par le truchement d'une reconfiguration de la vision morale du lecteur soulevait encore de nouvelles difficultés ayant trait à la fonction *médiatrice* accordée à la fiction littéraire dans la formation de l'identité morale.

Il devint alors nécessaire de faire valoir les raisons pour lesquelles Ricœur pense qu'il est important de maintenir une distance critique par rapport à un certain réalisme narratif qui demeure, selon lui, caractéristique des éthiques de la vertu, comme celle de MacIntyre, qui ne tiennent peu ou pas compte du rôle spécifique que joue la fiction dans la construction des récits de la vie. L'analyse des difficultés relatives à une position comme celle de MacIntyre permettait, du même coup, de faire apparaître les raisons pour lesquelles la fonction heuristique que Ricœur accorde à la fiction littéraire d'un point de vue moral témoigne du caractère réflexif et critique de son herméneutique du soi, empêchant ainsi de prêter flanc à la critique d'un auteur comme Jean-Marc Ferry qui

cherchait à réduire sa conception de l'identité narrative à une conception dépassée de la morale. Certes, la configuration que permet d'opérer le récit demeure une condition de possibilité nécessaire afin d'orienter nos pratiques ainsi que nos plans de vie dans le sens des finalités propres à ce que nous tenons généralement pour une vie achevée ou heureuse, mais il ne faudrait pas pour autant, nous dit Ricœur, confondre le récit et la vie. Le caractère *analogique* accordé à la fonction narrative par rapport à l'ensemble des capacités qui sont caractéristiques de son anthropologie philosophique, soit les capacités de dire, d'agir, de se raconter et de s'imputer à soi-même son agir, auxquels il ajoutera par la suite les capacités propres au souvenir et à la promesse⁵, prend ainsi son relief en fonction de la distinction paradigmatique instituée entre le monde du texte et le monde de la vie.

Il aura d'ailleurs fallu introduire une phénoménologie de l'acte de lecture afin d'assurer la transition depuis le monde du texte jusqu'au monde du lecteur, soit depuis la poétique des récits jusqu'à une esthétique de la réception. C'est, en effet, par la voie d'une épochè narrative, d'une suspension de notre expérience immédiate de la réalité, que Ricœur en arrive à démontrer comment le récit est à même de reconfigurer notre expérience morale du monde. Les variations imaginatives sur le soi permettaient ainsi de révéler, dans un premier temps, la dimension antéprédicative qui est en jeu dans la formation du caractère moral d'un individu, soit les dispositions acquises en fonction d'un ensemble de valeurs, de règles et de normes, incarnées par des figures exemplaires dans lesquelles les individus et la communauté se reconnaissent. Dans un second temps, les variations imaginatives allaient servir de propédeutique à l'application du jugement moral en situation, dans la mesure où ils ouvrent un espace de jeu, un laboratoire de

⁵ Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, *Op.cit.*, p.165-68.

pensée, au sein desquels des prétentions normatives opposées s'affrontent. La fiction met ainsi à l'épreuve notre jugement moral dans la mesure où le lecteur se voit confronté aux conflits de devoirs ainsi qu'aux blessures morales effectives des protagonistes du drame qui peuvent aller jusqu'à la destruction de la capacité morale d'un agent à prendre des décisions fermes, voire même jusqu'à l'expérience tragique de la perte de sa propre identité.

Cette expérience limite, ce néant d'identité, aura enfin permis de ramener à l'avant-scène la question du solipsisme qu'on retrouvait déjà chez Descartes et qui renvoie, dans la cinquième médiation cartésienne de Husserl, à la question de l'intersubjectivité ainsi qu'à la question du corps propre. À la différence près, nous dit Ricœur, que ce n'est plus à une méthode descriptive comme celle de Husserl qu'il convient de penser le rapport à autrui, mais à un postulat de la liberté, soit à la fonction prescriptive de la conscience. Le recours au formalisme kantien, notamment la seconde formulation de l'impératif pratique, par lequel ma volonté s'impose à elle-même de toujours traiter mon humanité autant que celle des autres comme une fin en soi et non pas seulement comme un moyen, marquait ainsi la limite, mieux la fragilité, d'une approche strictement narrative de l'ipséité morale. Entre la fiction d'un soi qui peut et l'obligation de celui qui doit, une faille secrète se creuse au cœur de l'engagement qui dénote le caractère fragile de la promesse qui sous-tend l'affirmation de soi et qui impose dès lors d'outrepasser les limites du texte afin d'entendre l'appel d'autrui, l'appel à la responsabilité, qui m'enjoint de tenir mes promesses et qui porte ainsi résolument la question de l'ipséité narrative sur le plan de l'identité morale. Au « tout est possible »

que permet d'imaginer la fiction narrative, Ricœur répond donc par la voix de l'engagement moral, par la voix de la conviction : « Ici je me tiens... ».

Reste à savoir cependant si cet appel aux convictions, si cet engagement moral, permet toujours de susciter l'adhésion qu'elle requiert sur le plan des institutions. Du moins, Ricœur soutient que déjà la volonté de préserver l'institution du langage serait une condition suffisante afin de fonder une éthique de la promesse et de la responsabilité comme la sienne. Peut-être faut-il alors lui concéder qu'en deçà des obligations strictes qui caractérisent la morale, la configuration poétique que permet d'opérer le récit comporte déjà une dimension normative dans la mesure où elle confère une intelligibilité langagière aux finalités propres à l'agir humain ainsi qu'un mode d'intentionnalité spécifique qui permet de schématiser la visée des problèmes affairant à la formation ainsi qu'à l'application du jugement moral en situation. Avant de contraindre, de rappeler Ricœur, les normes ordonnent l'action, elles donnent forme et sens à l'action⁶. Le détour préconisé par l'interprétation des œuvres littéraires s'explique ainsi, en partie, parce que la fonction narrative des récits d'histoire et de fiction permet non seulement de donner sens aux finalités propres à l'agir humain, mais fournit également un nombre quasi indénombrable de schèmes d'action afin d'exercer le jugement moral en situation, faisant ainsi du récit la clé de voute d'une éthique qui donne au lecteur encore beaucoup à penser.

⁶ Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, *Op. cit.*, p.272.

Bibliographie

1. Ouvrages de Paul Ricœur

- RICOEUR, Paul. *Philosophie de la Volonté I, le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1950-85.
- . *Histoire et Vérité*, Paris, Éditions du Seuil, 1955-67.
- . *Philosophie de la volonté II*, Paris, Aubier, 1960-88.
- . *Le Conflit des interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- . *La Métaphore Vive*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
- . *Temps et Récit, Le Temps raconté*, vol. 3, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- . *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.
- . *Du texte à l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- . *Gifford lectures*, Athens, Ohio University Library, Manuscript Collection No.118, Box 2, Folder 47. 1989.
- . *Gifford lectures, revisions*, Athens, Ohio University Library, Manuscript Collection No.118, Box 2, Folder 48. 1989.
- . *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

- . *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.
- . *Lectures 2*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- . *Réflexion faite, Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éditions Esprit, 1995.
- . *L'idéologie et l'utopie*, Traduit de l'anglais par Myriam Revault D'Allones et Joël Roman, Éditions du Seuil, 1997
- . *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.
- . *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001.
- . *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004
- . *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- . *Écrits et conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

2. Articles cités

- GREISCH, Jean. « Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique, Le « moment cartésien » chez Michel Henry, Martin Heidegger et Paul Ricœur, » in *Revue des sciences philosophique et théologique*, (1989), no. 73.
- . « Vers une herméneutique du soi : la voie longue et la voie courte, » *Revue de Métaphysique et de morale*, No 3. Juillet-Sept. 1993.
- LAGUEUX, Maurice. « Narrativisme et philosophie spéculative de l'histoire, » *Revue de Synthèse* : 4^e S. (janv.-mars 1998), no 1, , p.63-88
- « Table ronde, Round Table. Temps et Récit, volume I [réponse de P. Ricœur aux exposés de D.Carr, de C. Taylor et H. White] ». *Revue de l'Université d'Ottawa, University of Ottawa Quaterly* (À la recherche du sens, *In search of meaning*) [Colloquy in honor of P.Ricoeur], (1985), no 4, volume 55.
- RICOEUR, Paul. « L'identité narrative, » *Esprit*, (juillet, août 1988), numéro spécial.
- . « L'identité narrative », *Revue des sciences humaines*, (janvier-mars. 1991), n°221.
- TAMINIAUX, Jacques. « Idem et Ipse, Remarques arendtiennes sur *Soi-même comme un autre* », *Cités*, (2008), no.33.

2. Littérature secondaire

AMALRIC, Jean-Luc. *Ricœur, Derrida, L'enjeu de la métaphore*, Paris, P.U.F. 2006.

BARASH, J., DELBRACCIO, M. *La Sagesse pratique, autour de l'œuvre de Paul Ricœur*, Actes du Colloque international, université de Picardie Jules-Verne, Amiens, 5-7 mars 1997, Centre national de documentation pédagogique et Centre régional de documentation pédagogique de l'académie d'Amiens, Amiens, 1998.

DESCOMBES, Vincent. *Le Complément de sujet, Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004.

FERRET, Stéphane. *Le Philosophe et son scalpel, le problème de l'identité personnelle*, Paris, Les Éditions de minuit, 1993.

FERRY, Jean-Marc. « Narration, interprétation, argumentation, reconstruction, Les registres du discours et la normativité du monde social », in RENAUT, A. *Histoire de la philosophie politique*, 5, *Les philosophies politiques contemporaines*, Paris, Calmann-Lévy, 1999.

GILBERT, Muriel, *L'identité narrative*, Genève, Labor et Fides, 2001. p.20

GREISCH, J., KEARNEY, R. *Paul Ricœur, Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Éditions de Cerf, 1991.

GREISCH, Jean. *Paul Ricœur, L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, no 16, 1995.

GRONDIN, Jean. *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris, P.U.F. 1993.

———. *L'Herméneutique*, Paris, P.U.F. 2006.

JANICAUD, Dominique. *La phénoménologie éclatée*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1998.

MONGIN, Olivier. *Paul Ricoeur*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

REVAULT D'ALLONES, M., AZOUVI, F. *L'Herne, Paul Ricœur*, Paris, Éditions de l'Herne, 2004.

4. Ouvrages de références

ARISTOTE. *La Poétique*, Traduction, introduction et notes de Barbara Gernez, Paris, Les Belles lettres, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Œuvres III*, Gallimard, Folio essais, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*, Paris, Les Éditions de minuit, 1972.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode suivi des Méditations*, Présentation et annotation par F. Mirachi, Paris, Bibliothèques 10/18, 1951.

———. *Méditations métaphysiques*, Paris, G-F Flammarion, 1979-92.

DILTHEY Wilhelm. *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, présentation, traduction et notes par Sylvie Mesure, Paris, Éditions du Cerfs, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Édition intégrale revue et complétée par P.Fruchon, J.Grondin et G.Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1976-96.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*, Traduction et avant-propos par J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

———. *Principes de la philosophie du droit*, Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par J-L. Vieillard-Baron, Paris, G-F. Flammarion, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokheimer, Paris, Gallimard, 1962.

———. *Nietzsche*, Vol. 1 and 2, Translated from the German, with Notes and Analysis, by David Farrell Frell, 1984-91.

HUME, David. *L'Entendement, Traité de la nature humaine, Livre I et Appendice*, trad. P.Baranger et P. Saltel, Paris, G-F. Flammarion, 1995.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, présentation, traduction et notes par Marc de Launay, Paris, P.U.F. 1991.

HUSSERL, Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit de l'allemand par Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1954-76.

- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut. Paris, Garnier-Flammarion, 1999.
- . «Fondation de la métaphysique des mœurs» in *Métaphysique des mœurs I*, Paris, Flammarion, 1994.
- KERMODE, Frank. *The Sense of an Ending, Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1966-2000.
- LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971.
- LOCKE, John. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. française de P. Coste, Paris, Vrin, 1972.
- MACINTYRE, Alasdair. *After Virtue, A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MINK, L. O. *History and fiction as modes of comprehension*. New Literary History, 1, 1970
- MUSIL, Robert. *L'Homme sans qualités*, traduit de l'allemand par P. Jaccottet, Paris, Éditions du Seuil, 1956-1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard, 7^e éd., 1938
- . *La volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, N.R.F., Gallimard 1948
- PARFIT, Derek. *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press, 1984.
- PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu*, Paris, Quarto Gallimard, 1999.
- SCHAPP, Wilhelm. *Empêtrés dans des histoires : l'être de l'homme et de la chose*, trad. de l'allemand par Jean Greisch, Paris, Éditions du Cerf, 1992.
- SPINOZA Baruch. *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Éditions du Seuil, 1988-99.